



LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES

FONDÉ EN 1881 PAR CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE

XXVIII

LOUVAIN
1909

LE MUSÉON

LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

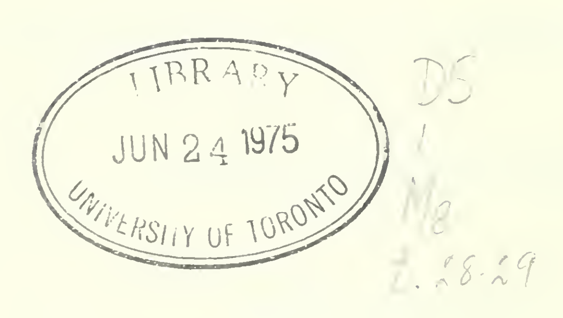
VOL. X.

LOUVAIN

J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

86, rue de Bruxelles, 86

1909



ÉTUDES
SUR
L'ÉSOTÉRISME MUSULMAN

IX (*Suite*).

Quand bien même le sheïkh réunirait en lui un nombre encore plus grand de perfections et quand il les porterait aux limites extrêmes de ce qui est possible à l'homme, il ne saurait faire progresser dans la Voie mystique des novices mal intentionnés ou d'une mentalité par trop inférieure.

Pour profiter de la vie en commun avec le sheïkh, de ses enseignements et pour parcourir en son entier sous sa direction la Voie ésotérique jusqu'à la Connaissance, le novice doit également réunir vingt conditions essentielles dont voici le détail, toujours d'après l'auteur du *Mersâd el-ibâd* (1).

(1) اول مقام توبه است باید که توبه نصوح کند از جملهٔ مخالفات شریعت و این اساس محکم نهد که بنای جملهٔ اعمال و احوال برین اصل خواهد بود و اگر این اساس در بدایت بخلل باشد در نهایت خلل آن ظاهر شود و جملهٔ رنجها که برده باشد باطل گردد و توبهرا در جملهٔ مقامات استعمال کند زیرا که در هر مقام از مقامات سلوك گناهیست مناسب آن مقام که حسنات الابرار سیآت المقربین پس در هر مقام از گناه آن مقام توبه می کند ......دوم زهدست باید که از دنیا بکلی اعراض کند خواه جاهی و خواه مالی و اگر خویشان و متعلقان محتاج دارد جمله بر ایشان علی فرایض الله قسمت کند و اگر خویشان ندارد جملهرا در راه شیخ نهد تا در مصالح مردان صرف کند و او بدان مقدار قوت و لباس که شیخ دهد قانع باشد سوم تجرد است باید که مجرد شود و قطع جملهٔ تعلقات سببی و نسبی کند باحسن الوجه تا خاطر او بدیشان ننگرد ..... چهارم عقیدتست باید که بر اعتقاد اهل سنت و جماعت باشد و از بدعتها پاك بود و بر مذهب ائمهٔ سلف رود و در شرعیات طریق احتیاط ورزد و از تشبیه و تعطیل و رفض و اعتزال مبرا باشد و تعصب نکند و از تکفیر اهل قبله دور باشد و لعنت روا ندارد پنجم تقویست باید که پرهیزکار و ترسناك باشد و در لقمه و لباس احتیاط کند و مبالغه

Le novice doit tout d'abord être au stade de la contrition مقام توبه, c'est-à-dire se repentir complètement et sincère-

---

ننماید تا در وسوسه نیفتد که ان هم مذموم است وتا تواند بعزایم کار کند و کرد رخصت نکردد و در طهارت و نظافت کوشد بقدر وسع و در ان غلو نکند تا بوسوسه نینجامد .... ششم صبر است باید که در تحت تصرفات اوامر و نواهی صابر باشد و در تجرع کوس نا مرادی از تربیت ولایت شیخ صبررا کار فرماید و در اشارت شیخ مقاسات شداید کند و ملالت و شاق بطبع خود راه ندهد و اکر ازین معنی چیزی در وی پدید اید از خود دور کند بتکلف و پیوسته تصبر و تجلد می نماید در کارهای دینی .... هفتم مجاهده است باید که پیوسته سوسن نفس‌را بلجام مجاهده ملجم کرداند و البته با او رفق نکند الا بقدر ضرورت و بهیچ وجه خوش امد و مراد او بد ندهد و درین نیك ثبات نماید که نفس چون شیر کرسنه است اگر اورا سیر کنی قوت یابد و ترا بخورد و همواره نفس‌را بکار دینی مشغول باید داشت که اکر تو اورا بکار دینی مشغول نکنی او ترا بکار هوای خود مشغول کند هشتم شجاعتست باید که مردانه و دلیر باشد تا با نفس و مکاید او مقاومت تواند نمود و از مکر و حیله شیطانی نیندیشد که درین راه از شیاطین الانس والجن بسیار باشد دفع و قهر ایشان بشجاعت توان کرد نهم بذلست باید که درو بذل و ایثار باشد که بخل قید عظیم و حجابی بزرکست و بعضی مقامات باشد که دنیا و اخرت بذل باید کرد و کاه بود که از سر جان باید بر خواست دهم فتوت است باید که جوانمرد باشد چنانکه حق هر کس در مقام خویش بقدر وسع بکذارد و حق کذاری از هیچ کس طمع ندارد انصاف دهد و انصاف نطلبد یازدهم صدقست باید که بنای کار و معالجه خویش بر صدق بنهد و با خدای راستی پیشه گیرد و از کذب و خیانت دور باشد و نظر از خلق بکلی منقطع دارد دوازدهم علمست باید که از علم ان مقدار حاصل کند که از عهده فرایض که بر وی واجبست از نماز و روزه و دیکر ارکان بقدر حاجت بیرون تواند امد و در طلب زیادتی نکوشد که از راه بهان باز ماند .. سیزدهم نیاز است باید که در هیچ وقت نیاز از دست ندهد و اگر چه در مقام نازمی افتد خود را بتکلف بعالم نیاز می ارد که نیاز مقام خاص عاشقست و ناز مقام خاص معشوق چهاردهم عیاریست باید که درین راه عیاری وار رود که کارهای خطر ناك بسیار پیش اید در غیب و شهادت ...... پانزدهم ملامتست باید که ملامتی صفت باشد و قلندر سیرت نه چنانکه بی شرعی کند و پندارد که ملامتست حاشا وکلا ان راه شیطانست و دلالت و ضلالت اوست و اهل اباحت را ازین منزله بدوزخ برده است ملامتی بدان معنی باشد که نام و ننك و مدح و ذم و رد و قبول بنزد او یکسان باشد و بدوستی و بدشمنی خلق لاغز و فربه نشود ...... شانزدهم عقلست باید که بتصرف عقل حرکات او مضبوط باشد تا حرکتی بر خلاف رضای شیخ و خلاف فرمان و روش او ازو در وجود نیاید که جمله رنج روزگار او در سرکوب خاطر شیخ و رد ولایت او رود و نیز انچه حاصل کند ازین کار برنج و مشقت بتصرف عقل نکاه دارد هفدهم ادب است باید که مودب و مهذب اخلاق باشد و راه انبساط و ظرافت بر خود بسته دارد و در حضرت شیخ بوقار و سکون و تعظیم نشیند و تا سخنی نپرسند نگوید

ment de toutes les fautes qu'il a pu commettre contre la Loi musulmane. C'est là, dit Abou Bekr er-Razi, la condition *sine qua non* de la vie mystique, et si l'on manque de la contrition en y entrant, le vice apparaît entièrement quand on est arrivé au terme de l'enseigne-

---

و انچه کوید بسکونت و رفق و راستی گوید و بظاهر و باطن اشارت شیخرا منتظر و مترصد باشد و اگر خورده ازو در وجود اید یا تقصیری برود در حال بظاهر و باطن استغفار کند و بطریق احسن عذرها خواهد و غرامت کشد هزدهم حسن خلقست باید که پیوسته کشاده طبع و خوش خوی باشد و با یاران ضجرت و تنك خوئی نکند و از تکبر و تفاخر و عجب و دعوا و طلب جاه و ریاست دور باشد و بتواضع و شکستکی وخذا با یاران بزرگ خدمت کند و با یاران خورد برحمت و شفقت و دلداری و مراعات و لطف کند و بار خود بر یاران ننهد و بار کس بر خود بکیرد و متحمل و برد بار باشد و در مرافقت یاران کوشد و از مخالفت دور باشد و نصیحت گو و نصیحت شنو باشد و راه مناظره و معارضه و مجادله و خصومات و منازعات بسته دارد و بنظر حرمت و ارادت بیاران نکرد و بنظر حقارت بهیچ کس از خلق خدا ننکرد و بخدمت و دلداری یاران پیوسته بحق تقرب می جوید و بر سفره تا تواند حظ و نصیب خود ایثار کند و در نصیب دیگران طمع نکند و در وقت سماع خودرا مضبوط دارد و بی حالتی و وجدی حرکت نکند و در وقت حالت از مزاحمت یاران محترز باشد و تا تواند سماع در اندرون میخورد و چون غالب شود حرکت بقدر ضرورت کند و چون تسکین یافت خودرا فرا گیر و تکلف نکند و وجد و حالت نفروشد و اگر بیند که نفس‌را در حالت راندن و تواجد کردن شربیست ان شرب بوی ندهد و یارانرا در سماع نکاه دارد و وقت بر کسی نشوراند و باختیار نعره و شهقه نزند و باصحاب حالات و مواجید بنیاز ننکرد و تقرب نماید و تواضع کند و بقدم شیخ بحرمت رود و اید و چون سر بر قدم کسی نهد کوش دارد تا بشکل سجود نباشد که ان حرامست دستها با پشت کیرد و روی بر زمین نهد پیشانی ننهد و تا تواند صحبت چنان کند که دلی ازو بیاساید و از رنج دلها اجتناب کند نوازدهم تسلیم است باید که بظاهر و باطن تسلیم تصرفات ولایت شیخ بود و تصرفات خودرا از خود محو کند چون مرده در تحت تصرف غسّال و بباطن پیوسته التجا در هر کار بولایت شیخ کند اگر بحضور باشد اگر بغیبت و البته بظاهر و باطن بر احوال و افعال شیخ اعتراض نکند و هر چه در نظر او کژ نماید حواله کژی با چشم خود کند و اگر بخلاف شرع نماید اعتقاد کند که اگر چه مرا خلاف می نماید اما شیخ خلاف نکند و نظر او درین باب کاملتر باشد و انچه کند از سر نظر کند و او از عهدهٔ ان بیرون نتواند امد چنانکه واقعه موسی و خضر علیهما السلام بود از کشتی شکستن و کودك کشتن اورا همه خلاف شرع می نمود و نبود ...... بیستم تفویضست باید چون مرید قدم در راه طلب نهد بکار از سر وجود بر خیزد و خودرا فدای خدای کند. Nedjm ed-Din Abou Bekr el-Razi, *Mersad el-ibad*, man. supp. persan 1082, folio 50 recto — 51 verso —

ment ésotérique et tous les efforts que l'on a faits sont perdus. De plus, la contrition est indispensable dans tous les stades de la vie mystique, car il existe pour chacun de ces stades un péché qui lui est spécial et dont on ne peut se laver qu'avec le repentir et la contrition et, comme le dit la sentence arabe : « les œuvres pies des hommes pieux sont les mauvaises actions de ceux qui sont arrivés dans la vicinité d'Allah ».

La seconde condition est le désir fervent d'embrasser la vie claustrale : le novice doit renoncer entièrement au monde et à tout ce qui s'y rapporte, soit rang, soit fortune : s'il a des parents ou des proches, le novice doit, en entrant en religion, leur distribuer tout ce qu'il possède suivant les règles de l'héritage dans le droit musulman, sinon, il déposera le tout entre les mains du sheïkh pour que ce dernier l'emploie au mieux des besoins des élèves du couvent. Quelqu'importante que soit la somme que le novice aura ainsi apportée à la communauté, il devra se contenter de ce que le sheïkh lui donnera en fait de nourriture et de vêtements.

La troisième condition est que le novice doit bannir de son âme l'idée de toute personne du siècle, renoncer à toutes les contingences, effectives ou relatives, et ne jamais y arrêter son esprit.

La quatrième est la foi absolue dans la religion musulmane dans la tradition et l'opinion des docteurs ; il faut qu'il se garde avec soin de toute hérésie, de toutes celles du Shiïsme, et surtout qu'il ne renie jamais les Musulmans. Cela revient à dire que, pour Abou Bekr, er-Razi, un shiïte qui reconnaît les douze imams du Shiïsme ordinaire ne peut prétendre à la Voie mystique. La majorité des Ésotéristes iraniens n'admettent point,

au contraire, de salut en dehors de l'église aux douze imams ; mais, en réalité, des auteurs comme Mohyi ed-Din ibn el-Arabi qui appartiennent au Sunnisme, ont autant de droits que le mohtésib d'Éberkouh, ou n'importe quel Shiïte, de se dire Soufis ; on a vu dans l'article précédent que le point central de la doctrine ésotérique est l'anéantissement de la mission du prophète Mohammed, ou plutôt sa généralisation, son extension, à tous les membres de la hiérarchie mystique, et la possibilité pour l'homme de s'élever au stade de la Divinité ; en fait, ces deux prétentions sont également insoutenables et blasphématoires, tant au point de vue des Sunnites qu'à celui des Shiïtes ordinaires. Les Soufis auraient mieux fait de dire que leur doctrine ésotérique est la négation de toute forme religieuse et qu'ils ne gardaient le nom de Musulmans que comme une définition sans valeur intrinsèque; il est étonnant que, dans de telles conditions, el-Razi ait eu l'idée de mettre ses disciples en garde contre les sectes hétérodoxes du Shiïsme iranien ; en définitive, les chapelles les plus avancées du Mahdisme, les Ismaïliens d'Alamout et les Fatimites du Kaire, les Karmathes du Bahreïn et les Zendjs, ne sont jamais allés jusqu'à émettre les théories nihilistes des Soufis placides de Shiraz ou d'Ardébil, et le plus révolutionnaire des partisans de Hasan-i Sabbah était infiniment moins loin de l'orthodoxie islamique que tel sheïkh dévot, uniquement occupé à raisonner sur les hypostases, les intelligibles ou la solitarité.

La cinquième vertu du Mystique doit être la continence; non seulement le novice doit se garder de tout appel des sens, mais il faut encore qu'il soit modeste dans ses vêtements et dans sa façon de manger, ce qui l'empêchera de

tomber dans les filets du démon ; il ne doit rien faire avec excès, mais il doit exécuter toutes les obligations formelles de l'Islamisme en délaissant ce qui est seulement permis ; en résumé, il faut qu'il soit modéré en tout.

La sixième est la patience ; le novice doit recevoir les ordres et les défenses avec une patience égale et exécuter avec empressement ceux qui lui déplaisent le plus, sans jamais se laisser aller au moindre découragement ; il doit supporter patiemment et courageusement les épreuves qui se produisent pour lui dans toutes les œuvres qui touchent à la religion.

La septième est la lutte contre les passions de l'âme qu'il doit tout faire pour réfréner ; sauf dans les cas d'absolue nécessité ou d'impossibilité complète, le novice n'y doit jamais manquer, car, comme le dit Abou Bekr el-Razi dans le *Mersad-el-ibad*, « l'âme نفس est comme un lion affamé, si tu lui donnes une quantité de nourriture suffisante, il prendra des forces et te dévorera » ; c'est pourquoi, il faut que le novice occupe constamment son âme aux choses de la religion, sans quoi son âme l'occupera aux choses des passions sensuelles et lui fera perdre la voie du salut.

La huitième qui, en réalité, se distingue peu de la précédente, est que le Soufi doit montrer une grande fermeté, de façon à pouvoir lutter contre son âme et toutes les fourberies dont elle est capable, et à échapper ainsi aux multiples suggestions du démon.

La neuvième qualité du novice qui se trouve sous la direction d'un maître spirituel doit être la générosité et le désintéressement ; les Soufis considèrent en effet l'avarice comme l'un des défauts, l'un des voiles, qui empê-

chent le plus les Mystiques de parvenir à la Connaissance ; il y a des stades où l'on doit renoncer au monde actuel et au monde futur, d'autres auxquels on doit même renoncer entièrement à soi-même et se donner complètement.

La dixième est la noblesse des sentiments, l'élévation des pensées et la justice absolue ; le Soufi doit rendre justice à tout le monde et ne jamais l'exiger.

La onzième, la sincérité qui doit se trouver à la base de toutes les actions du Soufi et qui, comme le dit Sohraverdi dans l'*Avarif*, est le fondement du Soufisme ; il faut que le Soufi s'abstienne de tout mensonge et de toute dissimulation et qu'il n'ait aucun respect humain.

La douzième est la science ; le novice doit posséder une science suffisante pour être en état de s'acquitter des prescriptions strictement canoniques de l'Islamisme, en ce qui concerne la prière, le jeûne et les trois autres fondements de la religion, mais il ne doit pas le faire avec excès, car il risquerait de sortir de la voie du salut sans y pouvoir rentrer. Cette dernière recommandation surprend un peu sous la plume d'un Soufi, car les auteurs qui ont traité des devoirs religieux des membres de la secte mystique s'accordent généralement pour affirmer que l'observation des devoirs de stricte observance n'a de valeur que pour le simple Musulman, mais qu'elle n'en a aucune au point de vue de la vie spirituelle. Ce sont seulement, à leur avis, les pratiques surérogatoires qui peuvent écarter de devant les yeux de ceux qui s'y livrent les voiles qui leur cachent le monde ésotérique ; il faut évidemment comprendre ce que dit Abou Bekr er-Razi en ce sens que le novice seul ne doit jamais se livrer de son chef aux pratiques surérogatoires ; si les pratiques d'observance stricte ont été codifiées depuis les premières heures de l'Isla-

misme dans des ouvrages connus de tous les Musulmans, les pratiques surérogatoires n'ont jamais été l'objet de recueils analogues, et ne peuvent l'être, puisqu'elles varient suivant la fantaisie de ceux qui s'y livrent, de telle sorte que l'élève qui voudrait s'y adonner, en dehors de la direction du maître, aurait toutes les chances possibles pour se tromper et pour compromettre l'enseignement qu'il reçoit.

La treizième qualité essentielle du novice est l'humilité envers l'objet de son amour (divin) auquel il ne doit jamais faillir et toujours revenir, même s'il se trouve transporté à un stade où il sera lui-même l'aimé, le stade de l'amour passif ناز ; le stade de l'humilité est le stade propre de l'aimant, tandis que le stade de l'amour passif ناز est celui de l'aimé.

La quatorzième est la décision dont il a besoin à chaque instant dans une voie aussi dangereuse ; la quinzième est qu'il doit avoir le caractère du mélaméti et se conduire comme un kalender. Pour l'auteur du *Mersad el-ibad*, le mélaméti est un homme qui reste complètement indifférent à la renommée, à l'honneur, aux louanges, aux reproches, aux approbations ou aux contradictions et qui ne s'inquiète nullement d'avoir quelqu'un pour ami ou de le compter parmi ses ennemis. Cette définition de l'état d'âme du mélaméti me paraît très supérieure à celle que donnent certains auteurs mystiques d'après lesquels le mélaméti est un homme qui, tout en se conduisant très bien, affecte de pécher et d'avoir une vie répréhensible, de façon à attirer sur lui le blâme et la défiance des gens.

La seizième qualité du novice doit être l'intelligence, de telle façon qu'il puisse comprendre tout ce que le sheïkh veut de lui, qu'il n'ait pas la tentation de considérer ses

ordres comme un abus de pouvoir et qu'il lui obéisse toujours, car la désobéissance serait pour lui la cause de tous les maux. Toutefois, si l'on comprend que l'intelligence soit indispensable au Musulman qui entre dans la voie ésotérique, il convient de remarquer que, d'après tous les auteurs soufis, et même d'après Abou Bekr er-Razi, le novice doit obéir aveuglément à son directeur de conscience, surtout quand il ne comprend pas la signification de ses ordres, parce qu'il doit être convaincu que le sheïkh ne peut pas prendre une décision qui ne soit pas inspirée par la sagesse elle-même.

La dix-septième est l'éducation parfaite, ce que les Soufis nomment l'*adab* ; le novice doit s'asseoir devant le sheïkh dans une attitude grave, tranquille et respectueuse, ne rien dire tant qu'il n'est pas interrogé et, s'il est contraint de parler, il doit le faire posément, poliment et naturellement sans rien dissimuler ; il doit observer avec la plus grande attention les moindres indications du sheikh, tant ésotériques qu'exotériques ; à la moindre faute qui lui échappe, il doit immédiatement en demander pardon, également par la parole et par la pensée.

La dix-huitième est d'avoir une excellente nature ; le novice qui désire embrasser la vie religieuse doit posséder un bon caractère et une nature franche : il faut qu'il n'agisse jamais mal avec ses amis et qu'il se garde de l'orgueil, de la prétention, des embarras et de tous les actes causés par l'ambition ; il doit témoigner de l'humilité, du respect et du renoncement à ses supérieurs, de l'amitié, de la compassion et de la protection aux personnes que les hasards de la vie ont placées au dessous de lui. Il ne doit jamais faire supporter les chagrins et les soucis qui l'accablent à ses amis, mais, bien au contraire, il doit prendre

les peines d'autrui pour lui ; il doit tout faire pour rester bien avec ses amis et éviter tout ce qui pourrait les détourner de lui ; il convient qu'il soit capable de donner de bons conseils et également qu'il aime à en recevoir des personnes qui lui sont supérieures ; il doit honorer tout le monde et ne mépriser aucune des créatures de l'Être Unique. Quand il assiste à une séance extatique سماع, il doit se surveiller et rester en repos tant qu'il n'est pas sous l'influence d'une extase حالت ou d'une grâce efficiente وجد. Quand il reçoit une extase, il doit se comporter de façon à ne pas gêner ses amis. Autant qu'il lui est possible, il doit assister ésotériquement, beaucoup plus que matériellement, à ces « séances extatiques » et, quand il est touché par la grâce de l'Être Unique غالب, il faut qu'il ne prenne de mouvement qu'autant que cela lui est indispensable ; quand il a retrouvé le calme, il ne doit faire aucun effort pour retomber dans l'agitation extatique, ni pour retrouver des extases حالت ou des grâces efficientes وجد ; s'il sait qu'il existe une boisson qui puisse le plonger dans les extases et qui lui procure des grâces efficientes, il doit s'abstenir d'en user. Ce passage du *Mersad el-ibad* est curieux, et il faut rapprocher de cette théorie d'Abou Bekr er-Razi ce que dit Djami dans la *Néfahat el-ouns* des Mystiques qui prenaient les grâces dont l'Être Unique voulait les favoriser pour des tentations qu'ils le suppliaient d'écarter d'eux.

Le novice qui assiste à une de ces séances extatiques doit se garder de les troubler par ses clameurs ou de n'importe quelle autre façon ; il ne doit jamais regarder d'un œil d'envie ceux qui sont favorisés par Allah d'extases et de grâces ; il est naturellement tenu dans ces

séances à témoigner au sheïkh les marques du respect le plus profond ; toutefois, ajoute l'auteur du *Mersad el-ibad*, quand le Soufi se prosterne sur les traces de quelqu'un, il doit faire bien attention à ne pas le faire de telle façon que cela ressemble à la prosternation canonique, ce qui est complétement défendu ; il doit se croiser les mains derrière le dos, placer son visage sur la terre, mais non le front.

En dix-neuvième lieu, le novice doit se remettre complétement du soin de sa vie ésotérique et de sa vie exotérique au sheïkh qu'il a choisi, et il doit faire abstraction de toute volonté. Il faut qu'il soit aussi inerte aux mains du sheïkh que l'est un cadavre aux mains de celui qui le lave avant que l'on procède à son ensevelissement. Il doit toujours se trouver ésotériquement sous la dépendance du sheïkh, que ce dernier soit présent ou absent ; il ne doit jamais avoir une seule idée qui diffère des volontés de son directeur de conscience et, encore bien moins, s'opposer à ses actes et les contrecarrer ; quand le sheïkh commet un acte qui lui paraît contraire à la Loi, il doit se dire qu'il en ignore les raisons, mais que le sheïkh ne peut se tromper ; il ne doit point agir comme le fit Moïse quand il vit Khidr briser le navire et tuer l'enfant.

La vingtième qualité du novice est de renoncer entièrement à son libre arbitre et de remettre sa destinée aux volontés de l'Être Unique.

Les Mystiques font remonter les règles qu'ils formulent sur les rapports des novices et des inférieurs avec le sheïkh jusqu'au Koran qui ordonnait la soumission la plus absolue (1) à Mahomet. L'obéissance, dit Sohraverdi dans

(1) ادب المريد مع الشيوخ عند الصوفية من مهام الآداب و للقوم في ذلك اقتداء برسول الله صلعم وقد قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله واتقوا الله ان الله سميع عليم . Sohraverdi, *Avarif el-mearif*, man. arabe

l'*Avarif el-méarif*, est la base sur laquelle est édifiée la doctrine soufie (1). Le novice, dit le mohtésib d'Eberkouh, doit faire abstraction complète de ses goûts et de ses tendances pour exécuter toutes les volontés de son directeur (2). Le sheïkh, dit cet auteur, est pour le novice un phénomène derrière lequel le novice peut arriver à percevoir ce que l'Être Unique veut faire de lui et ce qu'il doit faire pour complaire à la Prophétie (3). Le novice doit

---

1332, folio 142 verso — Nedjm ed-Din Abou Bekr er-Razi, *Mersad el-ibad*, supplément persan 1082, folio 46 verso à 47 recto. — Hamadhani, *Zoubdet el-hakaïk*, man. supp. persan 1356, folio 10 verso.

(1) حدثنا شيخنا شيخ الاسلام ابو النجيب السهروردى املاء قال انا الشيخ ابو منصور المقرى قال انا الامام الحافظ ابو بكر الخطيب قال انا ابو عمرو الهاشمى قال اخبرنا ابو على اللولوي قال انا ابو داود السجستانى قال انا يحيى عن شعبة قال حدثنى عمر بن سليمن من ولد عمر بن الخطاب عن عبد الرحمان انا عن ابيه عن زيد بن ثابت قال رسول الله صلعم يقول نضر الله امرا سمع منا حديثا ......اساس كل خير حسن الاستماع Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 10 verso. — Les stades qui séparent le novice du sheïkh sont en nombre indéfini.

(2) Cette recommandation est courante dans tout le Soufisme ; on l'a déjà trouvée édictée un peu plus haut, parmi les conditions qui sont absolument nécessaires au novice pour suivre avec fruit les leçons du sheïkh ou directeur de conscience. و از جمله اداب مريد در صحبت شيخ دانا ترك اعتراض و نفى انكار و حمل نزادر او بر وجهى نيكو و استقبال احوال او بخلوص عقيدت و صفاء طويت است ; Shems ed-Din, *Medjma el-bahreïn*, mss. persan 122, p. 454 ; *ibid.*, page 459. — وينبغى للمريد انه كلما اشكل عليه شى من حال الشيخ ذكر قصة موسى مع الخضر عليهما السلام كيف كان الخضر يفعل اشياء ينكرها موسى واذا اخبر الخضر بسرها يرجع موسى عن انكاره فما ينكره المريد لقلة علمه ; Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, fol. 145 recto. Les Esotéristes reviennent à satiété sur cette comparaison du novice ignorant avec Moïse qui blâme les actions du prophète Khidr tant qu'il ne les comprend pas et qui s'aperçoit de son erreur quand Khidr lui a expliqué les raisons de sa conduite. وهذا الادب للمريد مع الشيخ ان يكون مسلوب الاختيار لا يتصرف فى نفسه وماله الا بمراجعة الشيخ وامره . . . . ; *ibid.*, folio 143 recto ; ومن ادب المريد مع الشيخ ان لا يستقل بواقعته وكشفه دون مراجعة الشيخ et فان الشيخ علمه اوسع وبابه المفتوح الى الله تعالى اكبر ; *ibid.*, folio 146 recto.

(3) فالشيخ للمريد صورة يستشف المريد من ورا هذه الصورة المطالبات الالهية

être bien persuadé que le sheïkh est une porte que l'Être Unique ouvre pour répandre sa grâce sur ceux qu'il veut favoriser ; le sheïkh, dit un peu plus loin Sohraverdi, est celui dont la science est la plus vaste et sa porte est la plus grande de celles qui sont ouvertes vers l'Être Unique. Aussi l'aspirant ne doit-il manquer aucune occasion de lui témoigner le respect qu'il lui inspire. Le novice, dit Sohraverdi (1), ne saurait témoigner assez de déférence au sheïkh, car ce dernier parle pour la Vérité حق, disant, pour le conduire vers la Vérité, des choses qui lui sont inspirées par la Vérité absolue, c'est-à-dire par l'Être Unique. Pour le novice, le sheïkh est un être qui agit par l'inspiration précise de la divinité, et qui lui transmet cette inspiration, de même que l'archange Djibraïl agit par la révélation sûre et précise (qu'il transmit au prophète Mohammed de la même façon que le sheïkh transmet à son disciple l'inspiration divine). De même que l'archange Djibraïl ne s'est point trompé dans la révélation prophétique, de même le sheïkh ne peut se tromper dans l'inspiration qu'il doit transmettre à son novice ; de la même façon que le prophète Mohammed ne parlait pas du tout en suivant son impulsion propre, de même le sheïkh ne parle jamais d'après les inspirations de son âme

---

والمراغى النبوية ; *Avarif el-méarif*, manuscrit arabe 1332, fol. 39 recto. وليعتقد المريد ان الشيخ باب فتحه الله تعالى الى جناب كرمه منه يدخل واليه يرجع *ibid.*, folio 39 recto. On comparera ce que Sohraverdi dit plus loin dans le même traité d'Esotérisme فان الشيخ علمه اوسع وبابه المفتوح الى الله تعالى اكبر, *ibid.*, folio 146 recto.

(1) فيكون كلامه بالحق من الحق للحق فالشيخ للمريد امين الالهام كما ان جبريل امين الوحى فكما لا يخون جبريل فى الوحى لا يخون الشيخ فى الالهام وكما ان رسول الله صلعم لا ينطق عن الهوى فالشيخ مقتدى برسول الله صلعم ظاهرا وباطنا لا يتكلم بهوى النفس ...... ; *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, fol. 143 recto.

نفس, mais seulement d'après celles que l'Être Unique transmet à son esprit روح. C'est en ce sens que Hamadhani a dit que chaque chose qui est commandée par le sheïkh à son élève est une robe d'investiture divine (خلعت) qu'il lui remet, car l'ordre du sheïkh est l'ordre même de Dieu (1). Un fait est certain, c'est que les sheïkhs les plus célèbres du Mysticisme ont toujours montré le respect le plus profond pour ceux qui, dans leur jeunesse, leur avaient enseigné les secrets de la doctrine soufie et qui les avaient amenés à la Connaissance, à travers les degrés sans nombre de l'échelle mystique. Le mohtésib d'Eberkouh raconte que le sheïkh Aboul Kasem el-Kosheïri demanda un jour à l'illustre Mansour-i Maghrébi combien de temps il avait vécu dans la société صحبت d'Abou Osman-i Maghrébi ; Mansour répondit que jamais il ne s'était considéré comme digne de participer à la société de son maître et que, durant tout le temps qu'il avait passé avec lui, il s'était regardé comme son serviteur et non comme son compagnon (2). Cette belle parole, d'une humilité tout évangélique, montre assez avec quelle déférence les Mystiques traitaient leurs maîtres et le respect dont leur autorité morale était entourée dans les communautés soufies (3).

---

(1) ای دوست بدانکه هر کاری که پیر مریدرا فرماید خلعتی باشد الهی که بدو دهد و هر جا که مرید باشد در حمایت ان خلعت باشد که فرمان پیر فرمان خدای باشد ; *Zoubdet el-hakaik*, man. supp. persan 1356, folio 12 recto.

(2) و ازین جهت شیخ ابو القاسم قشیری کفت از منصور مغربی سوال کردم که چند سال در صحبت ابو عثمان مغربی بوده کفت من در صحبت او نبودم لکن سالها خدمت او کرده ام ; *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, page 454.

(3) Au commencement de son chapitre sur la façon dont le novice doit se conduire envers les sheïkhs, Sohraverdi dit formellement que c'est là l'une des questions de beaucoup les plus importantes pour les Soufis ; ادب المريد مع الشيوخ عند الصوفية من مهام الآداب ; *Avarif el-méarif*, man. ar. 1332, fol. 142 verso.

Les Mystiques ne citent jamais le nom d'un sheïkh sans l'accompagner de titres qui témoignent suffisamment du respect qu'ils ont pour ces saints personnages. Il suffit d'ouvrir le Mémorial des Saints de Férid ed Din Attar ou les Séances des Amants, attribuées à Sultan Hoseïn ibn Baïkara pour être édifié à cet égard. Voici, comme exemple, les titres que Hoseïn el-Vaïz el-Kashifi donne à l'auteur du *Mesnévi* : الحضرت المولوى صفوة اوليا الله العارفين اسوة الاصفيا المكاشفين مقتبس لمعات نجوم البروج الاحمدية مقتبض كشوف رموز الكنوز الاحدية برهان السالكين لسان الزمان ابو الوقت (1)

C'est ainsi que Mohyi ed-Din Mohammed ibn el-Arabi est qualifié de الشيخ الامام العالم الحق المحقق محى الدين شرف الاسلام لسان الحقائق علامة العالم قدوة الاكابر محل الاوامر اعجوبة الدهر فريد العصر.... (2) et qu'un modeste chef de derviches est gratifié du protocole suivant الشيخ الامام العالم الربانى الراسخ المحقق الصمدانى وارث الانبيا والمرسلين قدوة اكابر المحققين مظهر سبيل الحق بالبراهين رفع الله درجته فى العلمين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين (3), dans lequel il faut remarquer surtout que ce fakir prend modestement le titre d' « héritier des Prophètes ».

Il serait facile de réunir une grande quantité de ces titres qui témoignent mieux que tout autre argument de la considération infinie des Mystiques pour leurs grands sheïkhs ; ce respect, que l'on est tenté de regarder comme

(1) لب لباب مثنوى, Petit commentaire sur des extraits du *Mesnévi*, de Djélal ed-Din Roumi, man. supp. persan 1141, folio 1 recto, *sic*.

(2) Man. arabe 1337, folio 3 verso.

(3) Man. supp. persan 1354, folio 1 verso.

exagéré et qui rend presque intraduisibles ces sortes de protocoles se comprend aisément quand l'on songe que dans les théories du Soufisme, le sheïkh parvenu aux dernières limites de la Connaissance et au Nirvana, participe, en somme, à la Divinité : jamais les Ésotéristes n'ont perdu de vue cette considération qui est l'essence de leur doctrine. C'est un phénomène mental du même ordre qui a fait écrire à Djélal ed-Din Roumi en tête de son *Mesnévi* هذا كتاب المثنوى المعنوى وهو اصول اصول اصول الدين فى كشف اسرار الوصول واليقين « Ceci est le livre du Mesnévi ésotérique : il est les sources des sources des sources de la Loi et il révèle les secrets du Nirvana et de la Certitude » pour répondre au ذلك الكتاب لاريب فيه par lequel s'ouvre le Koran : « Ceci est le Livre dans lequel il n'y a pas de doute ».

Ce respect pour les Soufis et les derviches ne se rencontrait pas seulement dans l'intérieur des ordres monastiques où il était parfaitement de mise, mais les Musulmans sunnites ne leur en témoignaient pas un moins grand : c'est ainsi que dans son grand dictionnaire géographique intitulé *Modjem el-bouldan* (1), Yakout el-Hamavi rapporte que, dans le cimetière du grand Karafa, au Kaire, se trouve le monument مقام du prophète Zoul-Noun ذو النون النبى ; ce personnage n'est autre, comme on s'en doute, que le célèbre hermétique Zoul-Noun el-Misri, dont la vie est racontée par Férid ed-Din Attar dans le *Tezkéret el-evlia* et par Kémal ed-Din Sultan Hoseïn ibn Sultan Mansour ibn Baïkara dans le *Medjalis el-oushshak* ; on voit que Yakout, dont l'orthodoxie ne fait de doute pour personne, n'hésite pas à qualifier de Prophète نبى un alchimiste qui

(1) Tome IV, page 555.

est l'un des ancêtres de l'Esotérisme et qui y a introduit une théorie de l'ascétisme et du renoncement qu'il était allé chercher dans les couvents des Chrétiens de l'Egypte. Yakout ajoute que, dans ce même cimetière, se trouvaient à son époque les tombeaux très nombreux de prophètes, de saints et de Mystiques (1) ; comme Yakout, dans ce passage, parle des saints اوليا, il va de soi que par prophètes, انبيا, il entend, non des personnages comme Moïse ou Salèh, mais les Pôles et, en général, toutes les entités qui, dans la hiérarchie du Mysticisme, prennent place au dessus des saints (2).

Ce respect poussé à l'extrême pour les maîtres du Soufisme n'a rien qui étonne quand l'on songe au cas que les Mystiques, avec toute leur humilité apparente, n'ont cessé de faire d'eux-mêmes : « Les Soufis, dit Sohraverdi dans l'*Avarif el-méarif* (3), sont les gens qui imitent le plus la conduite du Prophète et ce sont vraiment eux qui font vivre la loi musulmane ». Cela revient à dire, comme l'on voit, que le reste de l'Islam se compose, ou à peu de chose près, d'hérétiques, et c'est faire, suivant une tendance bien connue, de Mahomet, le premier Soufi. Les Soufis, ajoute Sohraverdi, font vivre la loi musulmane en ce sens qu'au commencement de leur vie mystique, ils portent le plus grand respect à ses paroles, c'est-à-dire aux traditions, et, qu'en son milieu, ils s'efforcent de régler leur conduite sur celle qu'il a tenue. Les efforts qu'ils font dans ces

(1) قبور كثيرة من الانبيا والاوليا والصديقين والشهدا ....

(2) Il est à remarquer que, malgré son sunnisme, Yakout, dans ce passage, ne cite guère que des Alides.

(3) الصوفية اوفر الناس حظا من الاقتدا برسول ... واحقهم باحياء سنته ; man. arabe 1332, folio 84 recto.

deux parties de leur vie mystique ont pour fruit, dans la troisième et dernière, de leur faire acquérir les vertus elles-mêmes qu'avait le Prophète, cela ne se faisant d'ailleurs qu'après la purification complète de leur âme.

Ce respect allait si loin que Sohraverdi a écrit dans l'*Avarif el-méarif* que l'acte de baiser la main du sheïkh après avoir imploré la miséricorde divine est un des fondements de la sounna (1). En présence du sheïkh, on ne doit ni élever la voix, ni rire aux éclats, ni parler avec volubilité, à moins qu'il n'en ait donné la permission (2). Le Soufi ne doit pas davantage étendre son tapis de prière devant lui, encore moins s'en servir sans qu'il le permette formellement, et jamais en dehors du temps de la prière, car cela constitue un acte de sybaritisme et de sans-gêne qu'on ne doit point commettre en présence d'un directeur spirituel (3). Il est défendu de se livrer à des mouvements désordonnés en présence du sheikh dans les séances extatiques سماع. Il doit naturellement, même quand il traite de sujets religieux, parler au sheikh avec la plus grande déférence (4) et ne pas lui couper la parole ou essayer de parler avant lui.

---

(1) *Avarif el-méarif*, man. ar. 1332, fol. 144 recto.

(2) فهكذا ينبغى ان يكون المريد مع الشيخ لا ينبسط برفع الصوت وكثرة الضحك وكثرة الكلام الا اذا بسطه الشيخ ; *ibid.*, folio 144 recto. C'est dans le même sens que Sohraverdi dit, toujours dans l'*Avarif* : وهكذا ادب المريد فى مجلس الشيخ ينبغى ان يلزم السكوت ولا يقول شيا بحضرته من كلام حسن الا اذا استاذن الشيخ ووجد من الشيخ فسحة له فى دلك ; *ibid.*, fol. 143 recto.

(3) ومن ادابهم الظاهرة ان المريد لا يبسط سجادة مع وجود الشيخ الا لوقت الصلوة فان المريد من شانه التبتل بالخدمة وفى السجادة اشارة الى الاستراحة ولا يتحرك فى السماع مع وجود الشيخ ; *ibid.*, fol. 145 verso.

(4) ومن الادب مع الشيخ ان المريد اذا كان له كلام مع الشيخ فى شى من امر دينه او امر دنياه لا يستعجل بالاقدام على مكالمة الشيخ ; *ibid.*, fol. 146 recto.

Le novice qui s'est confié à la direction d'un sheikh ne doit contracter de liaison intime avec aucune autre personne et il doit n'avoir d'autre fréquentation que Dieu ; si ces relations venaient à s'établir postérieurement à son entrée dans l'ordre ou au choix qu'il a fait en toute liberté d'un directeur de conscience, et qu'il ne puisse arriver à les rompre sans une trop grande douleur, il lui faudrait voyager pour changer le cours de ses idées et se soustraire par l'éloignement à une influence aussi durable, de même qu'il doit renoncer à tout ce qui fait la vie du monde, au confort et aux passions sensuelles (1). Cet exclusivisme, si barbare qu'il paraisse et qu'il soit en réalité, s'impose dans une communauté aussi étroite que le Soufisme, et il est impossible de laisser un élève sous une double influence, surtout quand on lui interdit tout jugement personnel et qu'on lui impose comme autant de dogmes toutes les opinions de son directeur. Le novice ne doit rien céler à son maître, aussi bien au point de vue temporel qu'au point de vue spirituel, de façon que le sheikh puisse le guider jour par jour, presque heure par heure (2). Il

(1) ای نفیس مرید باید که با هیچکس مجالست شبانروزی نکند و اگر باضطرار گرفتار کردد چنان مستانس نشود که اگر غیبت افتد استیحاش حاصل وقت باشد و اگر بهیچ نوع مدافعت نتواند کرد سفر اختیار کند و در مساکن و ملابس وملاذ و مشتهیات همین قیاس باشد ; Shems ed-Din Ibrahim, *Medjma el-bahreïn*, man. pers. 122, page 451 et وهذه شرائط ساکنی الرباط قطع المعاملة مع الخلق وفتح المعاملة مع الحق وترك الاکتساب اکتفا بکفالة مسبب الاسباب وحبس النفس عن المخالطات اجتناب التبعات .... ; Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 41 verso.

(2) ومن الادب ان لا یکتم عن الشیخ شیا من حاله ومواهب الحق عنده وما یظهر له من کرامة واجابة ویکشف للشیخ من حاله ما یعلم الله تعالی منه ; *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 145 verso. — ای دوست ترا اینجا معلوم شود که نشان پیر راه رفته ان باشد که جمله افعال و اقوال مرید از ابتدا تا انتها داند و معلوم وی باشد زیرا که پیر که هنوز بلوغ نیافته بود و تمام نرسیده باشد او نیز هنوز مرید و

ne doit lui céler aucune des extases auxquelles il est parvenu, aucune des grâces que l'Être Unique a bien voulu lui concéder, et dévoiler à son directeur de conscience tout ce que la Divinité lui a appris au sujet de son état mystique.

Quand un acte ou une attitude du sheikh lui paraissent douteux, le novice ne doit jamais se permettre de porter un jugement qui risque fort d'être téméraire. Il doit se rappeler l'histoire de Moïse et du prophète Khidr.

Moïse, accompagnant un jour Khidr sans savoir qui il était, le vit se livrer à des actes qu'il blâma vivement ; mais, quand son mystérieux compagnon lui en eût donne l'explication, il s'abstint de toute réflexion parce qu'il reconnut que Khidr avait agi dans un but qu'il ne lui était pas donné de comprendre. De même, le novice, l'inférieur, ne doit jamais blâmer une seule des paroles ou des pensées du sheikh, parce qu'il ne les comprend pas toujours, par suite de la faiblesse de son intelligence et de son peu de science ; il doit penser que le sheikh a toujours un motif plausible pour agir comme il le fait, mais qu'il l'ignore. Comme le dit fort bien Sohraverdi, le sheikh a toujours une raison qui explique son action, soit scientifique, soit métaphysique, ce qui revient à dire qu'on a toujours tort d'essayer de discuter avec lui (1).

Plus précis et plus scientifique à la fois que Sohraverdi,

.. اشت مريد ائينه پير نشايد پيرىرا باشد طالب; Hamadani, *Zoubdet el-hakaïk*, man. supp. persan 1356, folio 10 verso.

(1) وينبغى للمريد انه كلما اشكل عليه شى من حال الشيخ يذكر قصة موسى مع الخضر عليهما السلام كيف كان الخضر يفعل اشيا ينكرها موسى واذا اخبر الخضر بسرها يرجع موسى عن انكاره فما ينكره المريد لقلة علمه بحقيقة ما يوجد من الشيخ فللشيخ فى كل شى عذر بلسان العلم والحكمة ; *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 145 recto.

Hoseïn ibn Ali el-Vaïz el-Kashifi, dans son commentaire sur des extraits du *Mesnévi*, divise les devoirs des Soufis envers leur sheikh en deux grandes catégories :

Les devoirs matériels et exotériques ظاهر و صوری ;

Les devoirs spirituels et ésotériques باطن و معنوی.

Hoseïn el-Vaïz el-Kashifi est d'avis que les devoirs de la première catégorie se réduisent à peu de chose ; ils ne consistent guère qu'à garder un juste milieu dans le respect et la déférence que l'on doit avoir pour le sheikh et à ne pas les pousser jusqu'à l'idolâtrie, comme l'ont fait les Juifs pour Esdras et les Chrétiens pour le Messie, fils de Marie (1).

Si bizarre que puisse paraître cette recommandation, elle n'était cependant pas inutile dans une forme religieuse dont les adeptes, parvenus aux degrés suprêmes de la Voie mystique, les sheikhs et les saints par exemple, avaient le droit de se considérer à la fois comme identifiés avec l'Être Unique et comme des hypostases de Mahomet et de tous les prophètes. Plusieurs d'entre eux, aux époques les plus anciennes de la secte, comme Mansour ibn el-Halladj et Bayézid-i Bistami, ne se firent aucun scrupule de se proclamer des incarnations de l'Être Unique, et si tous les sheikhs ne le disaient pas aussi haut, il y en avait certainement bien peu pour penser autrement.

Les devoirs ésotériques du Soufi envers le sheikh sont de sept ordres différents (2) :

---

(1) در بیان مراعات ادب به نسبت با حضرت شیخ و اداب دو نوعست صوری و معنوی اما ادب صوری نگاه داشت شرائط خدمت و رعایت قواعد حرمت بطریق وسط یعنی نه بمرتبه که بافراط انجامد چون اکرام یهود و نصاری مر عزیر و عیسی‌را علی نبینا و علیهما الصلوة و السلام و نه بمثابتی که به افراط انجامد چون تضییع حقوق لب لباب مثنوی ; man. supp. persan 1441, fol. 58 verso.

(2) اما ادب معنوی که بنسبت با حضرت شیخ مرعی باید داشت جملگی منحصرست

1° Le novice doit être parfaitement sincère avec le sheikh et n'avoir à son égard que de bonnes intentions ; il doit également se garder de toutes les imaginations malsaines ; les Soufis درویشان sont en effet, dit Hoseïn ibn Ali el-Vaïz el-Kashifi, des médecins divins qui reconnaissent les maladies de l'âme et de la conscience rien qu'en jetant un coup d'œil sur le visage du novice ; et ils les reconnaissent sans erreur par la puissance de leur vue ésotérique.

2° Le novice doit écouter les paroles du sheikh avec l'intention ferme de lui obéir, et il doit toujours recevoir ses observations et ses ordres avec déférence. Il faut, dit Hoseïn el-Vaïz el-Kashifi, écouter les discours des Mystiques avec l'oreille de l'âme et du cœur, et non pas seulement avec celles du corps.

در هفت نوع نوع اول خلوص نیت و صفاء طویت و پاکی عقیدت بنسبت با پیر و خالی بودن از خیالات فاسده که درویشان طبیبان الهی اند و امراض دل و دین‌را در سیمای مرید از اثار و علامت در یابند و پی‌این همه نیز از راه دل دانند که انهم جواسیس القلوب فجالسوهم بالصدق و خواطررا در یابند . . . . نوع دوم استماع کلام پیر است بر وجه قبول و بگوش اصغا و تطوع و رغبت تلقی نمودن و یقین بدانکه سخنان درویشان بسمع جان و دل باید شنود نه بگوش اب و گل... نوع سیم از اداب معنوی کتمان اسرار پیر است با نا محرم لب نکشادن و نقد اشنایانرا در دست بیگانه نا نهادن... نوع چهارم از اداب معنوی صبر کردن بر انچه پیر فرماید و تسلیم امر او کردن و سر بر خط فرمان نهادن ... ادب پنجم عدم اعتراضست بر اقوال و افعال پیر یعنی باید که هر چه ازو صادر شود یا بهر چه فرماید بر ان انکار نکند لا یسال عما یفعل وهم یسالون بلکه انرا حق داند و حق ان باشد زیرا که از شیخ کامل که ارادت او در ارادت حق تعالی فانی شده هیچ چیز صادر نشود که نه مراد حق باشد و هیچ فعل او از مصلحتی خالی نباشد اگر داند و اگر نداند والله بکل شی علیم .. ادب ششم از اداب ارادت دیده عیب و زبان طعن فرو بستنست از کردار پیر زیرا که هر چه او کند اکرچه بظاهر زشت نماید اما بمعنی نیك باشد ... هر که پیری‌را عیب کند ان عیب بدو باز کردد و هر که انفعال مردان خدا خواهد باخر خود منفعل شود ... ادب هفتم از اداب معنوی امتحان نا کردن مریدست مر پیرانرا چه امتحان تصرفست و ناقص‌را در کامل تصرف نرسد ... ; *ibid.*, folio 59 recto et ssq.

3° Le novice doit soigneusement garder pour lui les secrets اسرار que le sheikh est amené à lui révéler, ne jamais en ouvrir la bouche avec des personnes qui n'appartiennent pas à l'Ordre نا محرم et ne jamais exposer un point quelconque de la doctrine ésotérique devant des gens du siècle ou d'une autre croyance. Cette prescription se retrouvait avec la même rigueur dans la secte des Ismaïliens d'Alamout.

4° Il doit accomplir patiemment ce que son directeur de conscience lui ordonne et lui obéir en tout.

5° Il ne doit faire aucune sorte d'opposition, ni aux paroles, ni aux actes du sheikh et, de plus, il ne doit jamais lui demander la moindre explication sur ses ordres. En effet, la volonté du sheikh parfait étant complétement anéantie dans la volonté de l'Être Unique, le sheikh ne peut rien dire, ni rien faire qui ne soit l'expression du désir de la Divinité et toutes ses actions, que le novice les comprenne ou non, ne peuvent être que bonnes et utiles.

6° Le novice ne doit jamais blâmer les actes du sheikh parce que, même si le sheikh commet une action qui, en apparence, est blâmable, en réalité, cette action est très louable, mais le novice ne la comprend pas. De plus toutes les fois qu'un novice impute un pêché à un sheikh, ce pêché retombe sur lui.

7° Le novice ne doit jamais se permettre d'examiner ce que fait le sheikh, ni chercher à pénétrer les raisons de ses actes, car l'examen est un acte d'autorité qui ne convient point à l'état inférieur du novice vis-à-vis de son supérieur.

Dans son *Medjma el-bahreïn*, le mohtésib Shems ed-Din

d'Éberkouh donne une division de ces devoirs qui est, à très peu de chose près, la même que celle qui est exposée par Hoseïn ibn Ali el-Vaïz el-Kashifi dans son commentaire sur les extraits du Mesnévi (1).

Si les aspirants, مسترشد, novices et inférieurs, ont des devoirs à remplir envers le sheikh, celui-ci en a également envers eux. Il doit être d'une très grande bienveillance à l'égard de toutes les personnes qui vivent sous sa loi, et de ses inférieurs, et respecter tous leurs droits sans en favoriser une aux dépens des autres ; il lui est bien recommandé de se montrer affable et accueillant envers les hommes qui viennent lui demander sa direction morale et il lui est interdit de la façon la plus formelle de les renvoyer sans accéder à leur demande. Il ne doit point, dit le mohtésib d'Eberkouh dans le *Medjma el-bahreïn*, écraser le novice de sa supériorité matérielle et intellectuelle, tandis qu'il doit faire au contraire tout ce qui est dans son pouvoir pour lui faciliter l'accès si pénible de la Voie ésotérique. A cela près, le sheikh est le maître absolu et incontesté de toute la communauté. En réalité, l'autorité du sheikh est indéfinie dans la secte soufie, ce qui explique suffisamment l'importance que les auteurs mystiques ont toujours attribuée, et avec raison, à son choix. On a vu un peu plus haut que deux des conditions formellement imposées aux personnes qui vivent en communauté, ou simplement dans la compagnie d'un directeur spirituel, sont qu'ils doivent au sheikh une obéissance telle qu'il leur est défendu d'examiner, même dans le secret de leur conscience, la validité de ses ordres, et qu'ils doivent toujours attribuer une raison valable à ses

(1) Man. persan 122, pages 747 et suivantes.

actes les plus extraordinaires. Dans ces conditions qui d'ailleurs étaient couramment réalisées dans les confréries mystiques, le sheikh, dans son couvent, est plus puissant que n'importe quel souverain temporel au milieu de ses armées. Si l'on ajoute que le sheikh est le vicaire de Mahomet sur cette terre, autrement dit qu'il est khalife au même titre que les Omeyyades de Damas ou que les Abbassides de Bagdad, et khalife possédant la partie la plus importante du pouvoir, la partie ésotérique, comme le dit Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi dans ses *el-foutouhat el-mekkiyèh*, on ne s'étonnera pas de la discipline extraordinaire qui a fait traverser aux sectes les plus hétérodoxes de l'Islamisme les tempêtes que leurs doctrines avaient soulevées. C'est là tout le secret de l'Ismaïlisme et en général du Fatimisme. Dans les sectes soufies iranisées, et il est probable qu'elles le furent toutes, plus ou moins, à ce dogme de l'intangibilité et de l'infaillibilité des sheikhs vint encore s'ajouter celui de sa divinité qui faisait de toute désobéissance à ses ordres, non plus une infraction à la règle, mais un sacrilège inexpiable.

Sohraverdi a consacré dans son traité de Soufisme tout un chapitre aux devoirs du sheikh envers ses disciples ; voici quels sont les principaux de ces devoirs (1) :

---

(1) اهم الاداب ان لا يتعرض الصادق للتقدم على قوم ولا يتعرض لاستجلاب بواطنهم بلطف الرفق وحسن الكلام محبة للاستتباع فاذا راى ان الله تعالى يبعث اليه المريدين والمسترشدين بحسن الظن وصدق الارادة يحذر ان يكون ذلك ابتلا وامتحانا من الله تعالى ... سمعت شيخنا ابا النجيب السهروردى يوصى بعض اصحابه ويقول لا تكلم احدا من الفقرا الا فى اصفى اوقاتك وهذه وصية نافعة لان الكلمة تقع فى سمع المريد الصادق كالحبة تقع فى الارض وقد ذكرنا ان الحبة المفسودة تهلك وفساد حبة الكلام بالهوى وقطرة من الدوى تكدر بحرا من العلم ... ثم ينبغى للشيخ ان يعتبر حال المريد ويتفرس فيه بنور الايمان وقوة العلم والمعرفة ... ومن ادب الشيخ ان يكون له خلوة خاصة ووقت خاص لا يسعه فيه معاناة الخلق حتى يفيض على جلوته فائدة خلوته

Le plus important de tous est que le sheikh ne doit point commettre d'injustice envers les hommes pieux pour arriver à une place où il puisse dominer, ni jamais intriguer pour devenir le chef d'une communauté, ni essayer de s'attirer l'affection des gens qui la composent par des apparences de bonté et de beaux discours, le tout uniquement pour l'amour de la domination. Si Allah lui envoie des disciples et des néophytes, bien intentionnés et témoignant de la bonne volonté, il doit prendre garde que c'est là une épreuve à laquelle la divinité veut le soumettre ; le sheikh Aboul-Nédjib el-Sohraverdi disait à ce propos, à ce que rapporte l'auteur de l'*Avarif el-méarif* : « Ne parles jamais à l'un des Soufis qui vivent sous tes ordres qu'au meilleur de ton temps, quand tu te trouves dans la possession absolue de toi-même ». C'est là, ajoute Sohraverdi, un conseil de la plus grande utilité, car la parole tombe dans l'entendement du novice sincère comme la graine dans la terre ; or on sait qu'une mauvaise graine périt ; la corruption par la passion humaine, et même par très peu de cette passion, par une seule goutte, de la graine qui est la parole est capable de souiller un océan de science. Le sheikh doit scruter à fond l'état du mystique et se rendre compte continuellement du stade auquel il est parvenu par la lumière de sa foi, par la puissance de sa science et par sa connaissance. Le sheikh doit avoir une retraite qu'il ne partage avec personne et un temps

---

ولا يدعى نفسه قوة ظنا منها ان استدامة المخالطة مع الخلق والكلام معهم لا يضره . ومن ادب الشيوخ النزول الى حال المريدين من الرفق بهم وبسطهم ... ومن ادب الشيوخ التعطف على الاصحاب وقضا حقوقهم فى الصحة والمرض ولا يترك حقوقهم اعتمادا على ارادتهم وصدقهم .... ومن ادب الشيوخ التنزه من مال المريد ..... وهذا تاديب من الله الكريم و الادب ادب الله ; Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, chapitre 52, folios 146 verso et sqq.

d'exercices spirituels qui lui soit propre et durant lequel il soit soustrait aux fatigues qui lui seraient causées par l'ambiance des gens, de façon qu'il puisse retirer de cette retraite tout le bénéfice possible au point de vue de ses extases جلوة ; il ne doit point s'attribuer une puissance telle qu'il pense que la continuité de ses rapports et de ses conversations avec eux ne pourra troubler sa quiétude.

Il doit scruter avec la plus grande bienveillance l'état mystique des personnes qui vivent sous sa direction, sauvegarder tous leurs droits dans quelque situation qu'ils se trouvent, santé ou maladie, et ne jamais s'en remettre à eux de ce soin, en pensant qu'ils sont capables de le faire. Enfin, il est tenu à ne jamais toucher à ce qui appartient aux novices, sous peine de se rendre coupable d'un péché d'une gravité exceptionnelle et inexpiable.

Le véritable rôle du sheikh, son rôle primitif et fondamental, est d'exposer aux personnes qui vivent sous son autorité morale, les deux Règles qui permettent de franchir les stades de la Voie mystique, et de leur enseigner les doctrines ésotériques. Le sheikh est libre de diriger cet enseignement comme il lui plaît ; la nature presque divine de son pouvoir et son infaillibilité lui permettent de ne pas s'inspirer de conseils autres que ceux de sa conscience. D'ailleurs, cet enseignement, au moins celui qui s'adresse aux Mystiques déjà arrivés aux stades supérieurs de la Voie, n'a rien de commun avec l'enseignement matériel et doctrinal des sciences de l'Islam, des علوم الدين, c'est beaucoup moins un enseignement qu'une transmission directe et immatérielle de l'Ésotérisme. L'étude de la doctrine mystique a pour résultat d'établir entre l'âme

du sheikh et celle du novice un synchronisme parfait qui les dispense d'employer les moyens ordinaires de la transmission de la pensée ; les docteurs soufis n'ont point besoin de la parole pour s'adresser directement à leurs disciples ; le sheikh lit d'un seul coup d'œil les mouvements qui agitent l'âme de son élève, et l'élève doit lire la doctrine dans l'âme de son directeur. C'est par la Vérité حق que se produit cette transmission immatérielle de la pensée, et comme cette Vérité حق est un élément transcendantal, qui n'appartient pas à la matérialité cosmique et qui est complètement indépendant des concepts d'espace et de temps, il s'en suit que les Soufis peuvent s'entretenir à travers des espaces immenses, correspondre par la pensée aux deux extrémités de l'univers et que la fin terrestre de l'homme n'interrompt pas l'accord qui s'est établi entre les âmes de deux Mystiques. Les âmes des Saints qui sont arrivés dans leur vie terrestre à la Connaissance معرفة et au Nirvana اتحاد et qui ont reçu de l'Etre Unique la mission de guider les fidèles vers l'éternelle Vérité, veillent par delà l'infini de la tombe sur ceux qui luttent contre les passions du monde ; c'est ainsi qu'un Soufi peut avoir pour maître de la doctrine ésotérique un Mystique mort bien avant qu'il ne naisse.

L'application des deux Règles est laissée à l'appréciation du sheïkh : malgré la rigidité apparente des formules, il n'y a pas de prescriptions absolues qui règlent d'une façon invariable le cadre de la vie de tous les Soufis ; en réalité, à part les exercices et les pratiques d'observance stricte, qui ne sont guères plus compliqués que dans l'Islam ordinaire, chacun est plus ou moins libre de s'arranger à sa guise et de se livrer à des pratiques surérogatoires

dans la mesure du but qu'il veut atteindre. C'est en cela que réside le secret de la faveur immense dont a joui le Soufisme et du nombre considérable d'excellents esprits, beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit, qui se sont soumis à ses règles.

Le rigorisme extérieur de la doctrine et l'obéissance passive qui est due aux supérieurs n'empêchent pas de voir que les sheikhs des congrégations, pas plus d'ailleurs que les Imams des sectes fatimites, ne traitaient pas tous leurs disciples d'après une formule unique et indéformable. L'égalité absolue est le meilleur moyen de rabaisser tous les esprits au rang du plus bas ; donner des droits identiques à tous les membres d'une collectivité est, sous couleur de justice, la suprême injustice qui se puisse commettre, c'est priver de ses droits la partie intelligente pour en faire profiter les nullités. Les sheikhs étaient des gens bien trop habiles pour décourager les meilleures volontés et pour se priver, de gaîté de cœur, du concours d'hommes sans lesquels leur secte serait restée aussi ignorée que celles des Khourrémis ou des Hashémis. Il est bien certain que jamais Djélal ed-Din Roumi, Djami ou Férid ed-Din Attar ne furent traités comme les pauvres diables dont le rôle consistait à aller chercher la pitance de chaque jour, à laver la vaisselle du couvent, ou à en balayer les salles. Les sheikhs savaient fort bien que les gens qui entraient dans l'ordre du Soufisme étaient de valeur morale et intellectuelle très différente, que chacun y venait chercher son salut à sa façon, et qu'on ne pouvait donner à tous une instruction et une tâche identiques. Sohraverdi (1) ne cache pas que, parmi les gens qui embrassaient

(1) ثم ينبغى للشيخ ان يعتبر حال المريد ويتفرس فيه بنور الايمان وقوة العلم والمعرفة ما يتاتى منه ومن صلاحيته ومن استعداده فمن المريدين من يصلح للتعبد

la vie mystique, il y avait des novices dont toutes les prétentions étaient d'arriver à être des « obédients » عابد et à marcher dans le chemin des « pieux » ابرار ; d'autres, au contraire, avaient l'ambition d'atteindre les stades les plus élevés, d'arriver à la Connaissance par les pratiques ésotériques, et ils entendaient bien se voir débarrassés de tout souci matériel par les frères lais, comme par tous ceux qui n'entraient dans l'ordre que pour servir manuellement les titulaires des grades élevés de la hiérarchie et s'en faire des mérites. C'est au sheikh à interroger la mentalité, la cérébralité et les capacités des gens et à voir, par son intelligence et son habitude du maniement des hommes, le traitement qui convient à chacun de façon à en tirer le plus grand rendement ; le sheikh, dit Sohraverdi, ne doit pas agir autrement que l'horticulteur qui sait dans quelle terre il doit planter une graine et quels soins lui donner s'il veut obtenir un résultat. « Tout individu, dit Sohraverdi dans l'*Avarif*, doit avoir sa part déterminée d'exercices matériels et d'exercices spirituels et seulement celle-là » (1).

Le sheikh ne doit apprendre à chaque Mystique que la partie de la doctrine qu'il est capable de comprendre : le sheikh, dit Sohraverdi dans son *Avarif el-méarif*, domine de toute la hauteur de son intelligence la partie ésotérique (de ses disciples) et il connait ce qui convient le mieux à chaque personne. C'est ainsi que l'homme de la campagne connaît les terrains et les plantes ; et qu'il

---

المحض واعمال القوالب وطريق الابرار ومن المريدين من يكون مستعدا صالحا للقرب وسلوك طريق المقربين المرادين بمعاملة القلوب والمعاملات السنية ولكل من الابرار والمقربين مبادى ونهايات ; *Avarif el-méarif*, man. ar. 1332, folio 147 recto.

(1) وكل واحد يكون له حظ من المعاملة وحظ من الخدمة ; *ibid.* fol. 145 recto.

sait quelle terre convient à chaque espèce végétale ; il en est de même pour tout artisan qui connaît les secrets de son métier et tous les résultats qu'on en peut tirer, en bien et en mal ; c'est ainsi qu'une maîtresse de maison sait ce qu'elle a à attendre de ses domestiques, qu'elle connaît ceux qui sont intelligents et ceux qui ne sont bons à rien. Il est donc de toute nécessité que le sheikh connaisse exactement l'état du novice qui vient se mettre sous sa direction et le traitement moral qui lui convient. C'est en ce sens que le Prophète a dit qu'il faut parler aux gens juste à la mesure de leur intelligence et donner des ordres à chaque personne suivant ce qui lui convient ; il existe, en effet, des gens dont le caractère est de donner de l'argent ; d'autres d'en ramasser ; d'autres ne marchent que si l'on fait miroiter à leurs yeux l'espérance de gagner de l'argent ; d'autres, au contraire, comme les gens du banc, les ancêtres des Soufis, en les assurant qu'ils n'ont rien à gagner, mais tout à perdre, en faisant ce qu'on leur ordonne (1).

Le mohtésib d'Eberkouh a dit de même, dans son traité

---

(1) فيكون الشيخ صاحب الاشراف على البواطن يعرف كل شخص وما يصلح له والعجب ان الصحراوى يعلم الاراضى والغروس ويعلم كل غرسة وارضة وكل صاحب صنعة يعلم منافع صنعته ومضارها حتى المراة يعلم قطنها وما يتاتى منه من الغزل و دقته وغلظه اولا يعلم الشيخ حال المريد وما يصلح له وكان يقول رسول الله صلعم تكلم الناس على قدر عقولهم وتامر كل شخص بما يصلح له فمنهم من كان امره بالانفاق ومنهم من امره بالامساك ومنهم من امره بالكسب ومنهم من قرره على ترك الكسب كاصحاب الصفة .... *ibid.*, fol. 147 recto. Cette recommandation est courante chez les Soufis. ولا تكلم الناس الا على قدر عقولهم قال النبى امرنا معاشر الانبيا ان نكلم الناس على قدر عقولهم ; Aboul-Nédjib Ziya-ed-Din Abd el-Kader el-Sohraverdi, *Adâb-el-mouridin*, man. arabe 1337, folio 99 recto et, entre autres exemples, و سخن با هر كس كه كويد بقدر مقام انكس بايد كفت كه نبى صلوات الله عليه وسلم چنين فرمود كه نحن معاشر الانبيا امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم . . . . . Shems-ed-Din d'Eberkouh, *Medjma el-bahreïn*, man. pers. 122, page 453.

de Soufisme, qu'il faut parler aux gens suivant le stade مقام auquel ils sont parvenus, en se basant sur une variante sans importance de la tradition précédente qui est également donnée par Ziya ed-Din Aboul-Nédjib el-Sohraverdi dans son *Adab el-mouridin*. L'expression dont se sert Shems ed-Din d'Eberkouh est plus dans le sens des théories ésotériques que la tradition de Mahomet ; l'intelligence de l'homme n'est point en effet une entité invariable, elle se développe considérablement à mesure que l'on pénètre plus avant dans la connaissance de la doctrine mystique et, à chaque stade de la vie du Soufi, correspond un stade de sa cérébralité ; si le sheikh parle à un Soufi déjà avancé dans la voie comme à un homme encore à un stade très inférieur, il est évident que le Soufi n'en tirera aucun avantage, car on ne peut arriver à un stade qu'après avoir épuisé la connaissance de tous ceux qui le précèdent ; si, au contraire, le sheikh lui parle comme à un homme arrivé à un stade supérieur, il est certain que le Soufi ne comprendra rien à ce qui lui est dit.

Quand le sheikh s'aperçoit qu'un des novices se dégoûte de la société de ses camarades mais qu'il a sincèrement l'envie de faire son salut, il doit le traiter avec la plus grande bienveillance et aller jusqu'aux limites de ce qui est possible d'accorder au novice (1), de façon à lui faciliter sa tâche. S'il voit que sa conduite présente des irrégularités, s'il sent que le novice a des prétentions et qu'il est pénétré par l'orgueil, il ne doit pas lui montrer qu'il s'est aperçu de ses tares, mais il doit en parler à ses com-

(1) ومن اداب الشيوخ انهم اذا علموا من بعض المسترشدين ضعفا فى مراغمة النفوس وقهرها واعتماد صدق العزيمة ان يرفق به ويوقف على حد الرخصة ففى ذلك خير كثير Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man. ar. 1332, folio 148 recto.

pagnons et les leur montrer pour qu'ils se gardent d'y tomber et l'en détournent. S'il voit que le novice ne remplit ses devoirs qu'imparfaitement, il doit le supporter, le lui pardonner et le ramener à l'observance stricte par la bonté et la douceur (1). L'auteur du *Medjma el-bahreïn* dit que, si le novice montre de la négligence dans l'observation de ses devoirs matériels ou spirituels, ou s'il tombe malade à force de surmenage, le sheikh doit adoucir les rigueurs de la Règle s'il la trouve trop dure pour lui ; ces précautions ne visent pas seulement l'ordre moral, mais également la partie la plus matérielle de la Règle ; il faut lui servir des plats et des boissons appropriés à son état et meilleurs que l'ordinaire des Soufis, et le faire assister à des séances de musique et à des concerts. Les plus grands Mystiques étaient d'avis que, dans ce cas, on doit envoyer les frères aux « séances extatiques » سماع pour leur procurer (2) quelque distraction et ne pas les épuiser par la rigueur continue de la Règle. Dans un autre passage du *Medjma el-bahreïn*, Shems ed Din dit que, si malgré tous ses efforts et malgré la fréquentation des hommes de science, le Mystique sent qu'il

(1) ومن ادب الشيخ اذا راى من بعض المريدين مكروها او علم من حاله اعوجا واحس منه بدعوى او راى ان داخله عجب ان لا يصرح له بالمكروه بل يتكلم على الاصحاب ويشير الى المكروه الذى يعلمه ويكشف عن وجه المذمة مجملا فيحصل بذلك الفائدة للكل ... واذا راى من المريد تقصيرا فى خدمة ندبه اليها بحمل تقصيره ويعفو عنه ويحرضه على الخدمة بالرفق واللين ; *ibid.*, folio 148 verso.

(2) اى نفيس اگر درويشىرا در رياضت و مجاهدت ضعفى ظاهر شود يا اختلالى در مزاج و دماغ پيدا كردد بايد كه در علاج ان مسارعت نمايد و روغنهاء موافق و غذاهاء مرطب و شرابهاء معتدل وهواهاء مروح درين باب بهترين دواهاست و از انواع علاجها لحناء خوش و اوازهاء مرق و زمزمهاء ملذذاست و ازين جهت ائمه سلف وكبار علماء و اوليا در سماع رخصت فرموده اند man. persan, 122, page 417.

n'arrive pas à monter dans l'échelle mystique, ce qu'il a de mieux à faire, c'est de choisir un métier, car il est absurde de vouloir persister dans la vie religieuse quand l'on n'a aucune vocation pour elle (1).

(A continuer). E. Blochet.

---

(1) ای نفیس ترا اکر کمال نفس حاصل نباشد حرفت وکسب بهترین عاداتست و اظهار توکل با عدم توکل محض خرافات ; *ibid.*. page 459.

LE GLAGOL

Passé, présent, avenir.

Le glagol est un système d'écriture (1) ; il n'y a pas de langue glagole. Cette écriture s'applique à la langue paléoslave, dans deux de ses formes littéraires, comme nous le verrons bientôt.

Le mot *glagol* est encore employé dans un autre sens, désignant la liturgie romaine, plus ou moins pure, d'après les époques, traduite en paléoslave-croate.

*
* *

Parmi toutes les langues indo-européennes, une place d'honneur peut être revendiquée par les idiomes slaves. Leur importance linguistique n'est point contestable ; leur importance littéraire et historique ne l'est pas davantage, et on la reconnaît de plus en plus.

La grande famille linguistique slave se subdivise en deux branches, sensiblement divergentes, bien qu'elles sortent d'un tronc commun. Ce sont : 1° les langues du Sud et de l'Est : slovène, serbo-croate, bulgare, russe,

(1) Le *carchouni* non plus n'est pas une langue ; ce n'est que l'arabe écrit en lettres syriaques. Cette transcription était ordinaire, autrefois, chez les chrétiens des rites syriaques.

ruthène (1) ; 2° les langues de l'Ouest : sorabe (2), tchèque et slovaque, polonais (3).

Enfin, se rattachant au premier groupe, une langue, morte depuis longtemps, mais qui pendant des siècles, sous des formes légèrement altérées, a été la langue littéraire commune de tout l'Orient slave ; nous voulons parler du paléoslave (4).

Au point de vue linguistique, il est impossible de considérer cette langue comme ayant donné le jour aux autres idiomes slaves ; sa parenté avec les langues du 2d groupe paraît déjà quelque peu lointaine (5), et ses

---

(1) Les influences polonaises, surtout en matière de lexique, ont amené une complète déformation de l'idiome ruthène (ou petit-russe), lequel n'est en définitive qu'un dialecte russe ; dans son état actuel, on pourrait le considérer comme une langue mixte, se rattachant également aux deux branches.

(2) Le sorabe, ou serbe de Lusace, ou vende, est parlé par une bonne centaine de mille hommes en Lusace, sur les territoires prussien et saxon ; le sorabe possède une littérature assez développée, mais il se défend mal contre les empiétements de l'allemand.

(3) Les différences entre ces deux groupes sont telles qu'un Russe, par exemple, ne pourra comprendre un Polonais, et vice-versa, sans une sérieuse étude préalable de la langue ; un Serbe et un Bulgare, au contraire, pourront aisément s'entendre, chacun d'eux parlant sa langue maternelle.

(4) Nous préférons le terme *paléo-slave* (le plus généralement adopté aujourd'hui) à la forme *staro-slave* (la racine *star*, dans toutes les langues slaves, signifie *vieux*) proposée par le Bon d'Avril (Cfr. *Revue de l'Orient Chrétien*, 4e année, n° 1). On évite par là d'introduire inutilement dans la langue des mots exotiques. Pour le même motif, la forme *sud-slave* nous semble préférable à la forme *yougo-slave*, quoique celle-ci ait obtenu déjà droit de cité dans les langues occidentales. Enfin, nous appellerions les Tchèques *Bohémiens* si nous ne craignions de les faire confondre avec les Tziganes. Le paléoslave porte encore divers autres noms : slavon, vieux-slave, slave ecclésiastique, etc.

(5) La conséquence qui en découle au point de vue des études de philologie comparée, c'est qu'il convient de tenir compte également de ce groupe linguistique, que le paléoslave ne représente qu'à demi ; on

rapports avec celles du premier ne sont guère ceux de mère à filles. Il semble plutôt qu'il s'agisse de dialectes d'une langue commune, dont le paléoslave le premier, par l'effet de causes historiques, a pris corps littérairement et s'est ensuite imposé aux autres membres de la famille, à ceux du moins sur lesquels s'est exercée son influence : Croates, Serbes, Bulgares et Russes appartiennent au même groupe linguistique. Au contraire les langues slaves occidentales ont toujours été soustraites à son influence.

On s'est demandé quelle était était l'origine du paléoslave, où était son berceau, lequel des anciens idiomes slaves il représente. Etait-ce le dialecte bulgare de Salonique, patrie des apôtres slaves, ou bien la langue vulgaire des Pannoniens, évangélisés par Cyrille et Méthode ?

Nous ne possédons aucun élément capable de jeter un jour suffisant sur cette question. Ce qui semble toutefois certain, c'est que l'on peut rattacher les Pannoniens aux Yougo-slaves actuels, et que, partant, leur langue ne devait différer que fort peu de celle des Bulgares. Ou bien donc la liturgie slave aura été importée en Pannonie et y aura subi tout au plus une *première recension* pannonienne, pour revenir bientôt (après 885) à sa forme bulgare, sous laquelle elle nous est parvenue ; ou bien, la Pannonie elle-même fut son berceau, et le dialecte de cette région aura été préféré par les SS. Cyrille et Méthode, quoique sous leur plume de nombreux bulgarismes aient dû s'y glisser. Peut-être même n'ont-ils pas, de parti pris, reculé devant l'emploi d'une langue quelque peu artificielle et

recourra donc très utilement au tchèque, et surtout au polonais, langues originales et qui reproduisent le fonds commun concurremment avec le paléoslave.

composite, mais d'autant plus accessible à l'ensemble des peuples slaves (1).

Une autre question, rentrant partiellement dans la précédente, est celle de savoir jusqu'à quel point les textes paléoslaves, dans leurs plus anciens manuscrits, sont l'œuvre des apôtres slaves et reproduisent la langue de leurs auteurs.

Certes, une tradition unanime attribue aux SS. Cyrille et Méthode les plus anciennes traductions liturgiques en paléoslave, notamment celle de la Bible ; et il n'existe point, à notre avis, de motif sérieux pour infirmer cette tradition. Mais les manuscrits que nous possédons reproduisent-ils le texte original, ou n'ont-ils pas subi, au contraire, sous la plume des copistes, des altérations plus ou moins graves, dont il est d'ailleurs impossible aujourd'hui de calculer la portée ?

Les plus anciennes copies que nous possédions remontent au X[e] siècle ; elles se rattachent à la période d'efflorescence de la littérature slave en Bulgarie, sous le tsar Siméon. Elles reproduisent donc déjà, logiquement, une *première recension* bulgare du texte original, que nous ne possédons plus (2).

Ces réserves faites sur l'originalité du paléoslave

(1) Certains auteurs tchèques ont prétendu qu'il avait autrefois existé une liturgie particulière en langue tchèque ; mais c'est là une affirmation toute gratuite. Il est aussi logique d'admettre que, sous la pression d'une urgente nécessité nationale, Tchèques et Moraves auront accepté la liturgie toute faite qu'on leur offrait, bien que rédigée dans un idiome différant sensiblement du leur. Mais, en aucun cas, une identification quelconque n'est possible entre la prétendue liturgie tchèque et notre liturgie paléoslave.

(2) Telle est bien la conception de Leskien, qui intitule sa grammaire : *Handbuch der altbulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache* (Weimar, 1886).

bulgare, c'est lui qui de nos jours sera considéré comme le prototype du vieux slave, et qui méritera l'appellation de *paléoslave*, sans déterminatif.

A la destruction du deuxième empire bulgare par Basile le Boulgaroctone, la littérature slave s'éparpilla à l'Ouest et à l'Est. La version paléoslave, sous la plume des copistes, qui dénaturaient le vieux texte par l'immixtion de formes et de mots empruntés à leur dialecte particulier, donna alors naissance à plusieurs *recensions*, qui sont : la croate, la serbe, la russe, la néo-bulgare, la valaque (1).

Sous ces diverses formes, le paléoslave resta pendant des siècles la langue liturgique des slaves orientaux, jusqu'au jour où l'introduction de l'imprimerie et le développement politique de la Russie assurèrent l'hégémonie de la *recension* russe ; la version croate elle-même, comme nous le verrons, subit son influence.

De nos jours, les études philologiques ont fait justice de ces compromis, et l'on distingue deux versions liturgiques paléoslaves, bien différentes d'ailleurs : la russe et la croate.

Cependant, à côté de la littérature sacrée en paléoslave, se développa de bonne heure, chez tous les slaves orientaux, une littérature profane, dans un idiome composite dont le langage vulgaire formait la base, mais où les éléments empruntés à la langue liturgique, à la fantaisie de chaque auteur, jouaient un rôle plus ou moins important. Ces langues mixtes s'appelleront : serbe-paléoslave, bulgare-paléoslave, russe-paléoslave, par opposition à

(1) La langue liturgique des Roumains fut longtemps, partiellement au moins, le paléoslave. Le slave étant pour les copistes roumains une langue étrangère, il s'explique aisément que la recension valaque se trouve être la plus défectueuse de toutes.

paléoslave-serbe p. ex., qui serait le paléoslave de recension serbe.

Les langues modernes des slaves orientaux ne se sont fixées définitivement qu'aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, par élimination des éléments paléoslaves, en dehors, bien entendu, de ce qui était acquis au langage vulgaire.

* * *

Les alphabets spécifiquement propres aux slaves sont deux : le glagol et le cyrillique.

Le premier possède deux formes bien distinctes : 1° la forme primitive, arrondie, qui est celle des premiers monuments du paléoslave bulgare — elle n'est plus employée de nos jours qu'exceptionnellement, en philologie ; 2° la forme anguleuse, propre à la littérature croate, qui sert encore actuellement à la transcription de la liturgie romano-slave.

Il n'y avait autrefois qu'un type cyrillique unique ; il existe aujourd'hui, à côté du vieux caractère ecclésiastique (1), un caractère perfectionné (2), dit civil (*graždanka*),

(1) Encore aujourd'hui, le Saint-Synode de Russie imprime, en vieux cyrillique, des livres religieux en langue russe. De même on a souvent publié dans ce caractère des œuvres en langue indigène, à l'usage des populations allogènes de l'Empire Russe ; ce qui s'explique notamment par le fait que, là où le premier enseignement est ecclésiastique, ce qui fut longtemps la règle, les caractères vieux-cyrilliques sont enseignés antérieurement et de préférence à la *graždanka*. Enfin, le vieux-cyrillique, longtemps seul en usage chez les Ruthènes de Galicie, de Bukovine et de Hongrie, y est encore aujourd'hui employé couramment, en concurrence avec deux types différents de *graždanka*. Rappelons qu'une langue néo-latine, le roumain, s'en servit jusque vers le milieu du 19[e] siècle, où il céda progressivement la place à l'alphabet latin.

(2) Le B[on] d'Avril, *op. cit.*, semble considérer la *graždanka* comme inférieure au vieux-cyrillique. Cette conception va à l'encontre de l'opinion universelle ; la *graždanka*, moins embrouillée, est d'une lecture beaucoup

dû à l'initiative de Pierre le Grand. C'est au moyen de ce dernier caractère, approprié aux besoins de chaque idiome, que s'écrivent toutes les langues slaves orientales modernes : russe, ruthène, bulgare et serbe.

On a beaucoup discuté, et l'on discute encore, sur l'origine de ces deux alphabets : lequel est le plus ancien, lequel est l'œuvre originale des SS. Cyrille et Méthode ?

On a longtemps tenu le cyrillique pour plus ancien ; le plus vieux texte daté (993), une inscription du tsar Samuel, trouvée en Macédoine, est écrite dans ce caractère. Cependant aujourd'hui les savants russes eux-mêmes admettent l'antériorité du glagol ; c'est que nous possédons désormais des documents glagoliques que, bien que non datés, l'on s'accorde à faire remonter au X[e] siècle. Interprétant la tradition, on a donc attribué l'invention du glagol à St Cyrille.

Pour le cyrillique, la paternité en reviendrait à St Clément, évêque *velič'-sk* (ἐπίσκοπος Βελίκας, en Macédoine) dans les premières années du 10[e] siècle. Voici ce que dit à cet égard la vie grecque du saint : *ἐσοφίσατο δὲ καὶ χαρακτῆρας ἑτέρους γραμμάτων πρὸς τὸ σαφέστερον ἢ οὓς ἐξεῦρεν ὁ σοφὸς Κύριλλος* (il imagina d'autres caractères d'écriture, plus clairs que ceux inventés par le sage Cyrille).

Jagić, se basant sur les nombreuses inexactitudes

plus aisée, moins fatigante que le vieux-cyrillique. Le type nouveau reproduit d'ailleurs servilement l'ancien, sans y introduire l'ombre d'une modification ; c'est identiquement le cas de l'écriture latine qui, chez presque tous les peuples occidentaux, s'est progressivement substituée au Gothique. Et quel esprit non prévenu oserait nier la supériorité pratique du caractère latin ? Voici ce qu'en dit *Brčić*, *Čitanka staroslovenskog jezika*, Prague, 1864 — bien qu'il nous répugne de faire appel à un argument d'autorité, afin de prouver l'évidence — : *od crkvene ćirilice odli kuje se gragjanska ljepsimi i upravljenimi lici* (le cyrillique civil se distingue de l'ecclésiastique par des formes plus belles et plus régulières).

relevées dans ce document hagiographique, n'admet pas qu'il faille considérer le passage en question comme l'expression de la vérité historique pure. Il lui oppose le fait qu'un grand nombre de documents glagols, des Xe, XIe et XIIe siècles, ont été trouvés précisément au cœur de la contrée habitée par St Clément.

La question a d'ailleurs préoccupé tous les slavistes dès le XVIe siècle. Les idées les plus étranges ont longtemps prévalu concernant l'origine du glagol ; on le disait inventé par St Jérôme (346-420), auquel on attribuait une origine dalmate, et on l'avait en conséquence baptisé du nom de *hiéronymitique* (1).

Le père de la philologie slave, *Dobrovski* (mort en 1829), croyait encore que le glagol n'était qu'une autre forme de la *ćirilica*, créée au XIIIe siècle, tout au plus au XIIe, dans le but d'accentuer la séparation d'avec l'église orientale. *Kopitar* admet encore cette hypothèse dans la préface de son *Glagolita Clozianus* (1836). *Šafařík* défendit longtemps la thèse de la priorité du cyrillique, mais sur la fin de sa vie (1859) il confessa son erreur ; et *Rački*, dans son *Slovensko pismo* (l'écriture slave), se dit le champion convaincu de la thèse glagole.

Pour *Jagić*, les deux écritures se sont formées du grec, aux VIIIe, IXe et Xe siècles ; mais le glagol aurait pris pour base l'écriture cursive, tandis que le cyrillique serait un développement de l'écriture onciale. Mais cette théorie ne peut être reçue en bloc.

---

(1) Le glagol (du slave *glagolat'*, parler) est encore appelé parfois *bukvica*, en latin *azbukvidarium*, du nom des premières lettres de l'alphabet. La *bukvica* ne doit pas être confondue avec la *bosančica*, laquelle n'est qu'une forme très légèrement modifiée de la *ćirilica*, usitée jadis en Bosnie. Cfr. Brčić, *op. cit.*

On admettra plutôt que Cyrille, ou l'inventeur quelconque du premier alphabet slave, aura pris pour base de son alphabet les caractères grecs, qui lui étaient le mieux connus, et aura emprunté les lettres manquantes à d'autres alphabets, l'hébreu et le samaritain, p. ex.

Quant au cyrillique — et c'est là une preuve intrinsèque de postériorité — il semble avoir été modelé directement sur le grec, tandis que le glagol fournissait les lettres supplémentaires.

C'est là une des raisons invoquées par *Jagić*. Il en donne encore d'autres, tirées de l'inspection des manuscrits : la *ćirilica* contient parfois des traces d'écriture glagole, et, sur de nombreux palimpsestes, le texte glagol primitif a été gratté pour faire place à un texte en cyrillique.

Enfin, on peut encore se placer à un troisième point de vue : celui de la liturgie à laquelle le paléoslave sert d'expression.

C'est d'abord la liturgie orientale, traduite du grec, et en usage non seulement dans les églises slaves orthodoxes, mais encore dans les églises *uniates* (c'est à dire en communion avec Rome). L'écriture employée est la *ćirilica*.

Puis c'est la liturgie romaine, traduite plus ou moins littéralement sur le latin, mais en tenant compte toujours des vieux textes traditionnaux, tant paléoslaves purs que paléoslaves-croates. Elle est en usage chez les catholiques romains de rite slave, ou glagolisants, dans une partie de l'Istrie, du littoral croate, de la Dalmatie et des îles.

Avant d'en faire l'objet d'une étude plus spéciale, qu'il nous soit permis de retourner un peu en arrière, pour exposer le sujet dans son contexte historique (1).

(1) Il nous a semblé utile d'établir un schéma rétrospectif, tenant compte

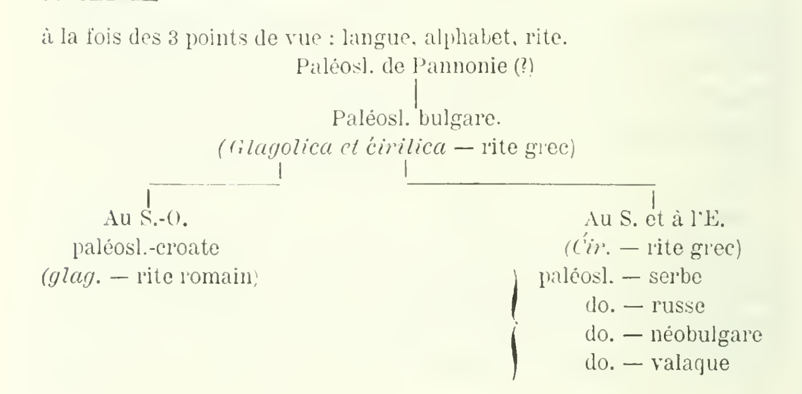
* * *

Cyrille (de son nom de baptême *Constantin*) naquit à Salonique, au commencement du IX[e] siècle. De bonne heure il se consacra à l'étude des lettres, et sa réputation de science lui procura même le surnom de « philosophe ». C'est peut-être à cette première période de sa vie qu'il convient de rattacher les débuts de son activité littéraire, et il est admissible que, dès lors, il conçut, et réalisa partiellement peut-être le projet de faire de son idiome slave une langue littéraire et liturgique.

Cependant, le prince de Moravie, *Rostislav* (846-870), voulant rompre avec les influences allemandes qui menaçaient l'indépendance de ses états, envoya, en 863, une ambassade à Byzance, pour demander à l'empereur Michel III des missionnaires de nationalité slave. Cyrille et son frère Méthode furent désignés et partirent. Bientôt aussi, le prince de Pannonie, *Kocel*, les appela dans son pays. Ils fondèrent dans les deux états des chrétientés florissantes, et, dès 867, le pape Adrien II établissait l'archevêché de Pannonie, dont le siège était dans la Syrmie actuelle. Cependant, le clergé allemand ne cessait

---

à la fois des 3 points de vue : langue, alphabet, rite.



d'intriguer contre les apôtres slaves ; Cyrille fut appelé à Rome pour se justifier des accusations portées contre lui, et il y réussit sans peine. Il mourut dans la Ville éternelle en 869. Méthode lui succéda sur le siège épiscopal ; mais, comme son frère, il fut l'objet de sourdes menées de la part des prêtres allemands, qui avaient su gagner à leur cause le prince *Svatopluk*, et il dut lui aussi aller soumettre sa justification au St Siège ; le pape Jean VIII n'hésita pas à lui accorder une entière réhabilitation.

A sa mort (885), la situation était devenue intolérable ; ses disciples évacuèrent le pays, se dirigeant vers le Sud, principalement vers la Bulgarie, où ils provoquèrent un grand développement de la littérature slave.

D'après la tradition, Cyrille et Méthode avaient traduit déjà une grande partie de la Bible, les principaux livres liturgiques grecs, le *nomocanon* (ou droit ecclésiastique oriental), la vie des Pères, etc. (1).

Leurs disciples, retournés en Bulgarie, continuèrent à enrichir la littérature slave, qui atteignit son apogée sous le règne du tsar Siméon (mort en 927). Les auteurs de cette période sont St Clément, l'évêque Constantin II, l'exarque Jean, le prêtre Grégoire, et enfin le tsar Siméon lui-même. Toute cette littérature est d'ailleurs exclusivement religieuse, traduite ou imitée du grec.

Après que l'empire bulgare fut tombé, en 1019, sous les coups de l'empereur Basile, de sinistre mémoire, la littérature subit une complète décadence en Bulgarie, et passa aux mains des Serbes et surtout des Russes.

Ceux-ci, ayant adopté le christianisme, en 988, en

---

(1) Jean, exarque bulgare, attribue à Méthode la traduction de plus de 60 livres grecs.

même temps que leur prince Vladimir, reçurent l'instruction religieuse d'après des livres bulgares ; bientôt cependant, aux XIe, XIIe et XIIIe siècles, une recension russe s'insinua peu-à-peu aux lieu et place du texte primitif.

Les plus anciens manuscrits paléoslaves que nous possédions sont postérieurs d'au moins cent ans aux deux apôtres slaves ; mais on les croit antérieurs à l'an 1000.

Ce sont : a) en glagol : 1° l'évangéliaire d'Assemani ou du Vatican : 2° le *Glagolita Clozianus* ; 3° les quatre évangiles de Zographos : 4° le *Codex Marianus* ; 5° un eucologe ; 6° le psautier du Sinaï ; b) en cyrillique : 1° le *Codex suprasliensis* ; 2° le *liber S. Savæ*.

* * *

Nous voici enfin amenés au sujet propre de cette étude : le glagol croate.

Sous l'empire romain déjà, les Croates occupèrent les côtes N.-E. de l'Adriatique, et, dès cette époque reculée, ils surent maintenir, vis-à-vis de l'élément latin, leur indépendance nationale. Cette résistance à toute tentative d'assimilation donna naissance à une lutte séculaire, qui subsiste aujourd'hui encore comme il y a mille ans, et qui semble ne pouvoir finir que par l'extermination de l'une des deux races.

Soumis aux Byzantins jusque Charlemagne, les Dalmates jouirent ensuite d'une indépendance de fait. Avec joie ils acceptèrent la liturgie slave et entrèrent dans l'évêché de Pannonie, sous St Méthode. Les prêtres de liturgie slave se répandirent alors par le pays, et un évêché fut même fondé à Nona (*Nin*). Les évêques de Nona entrèrent immédiatement en lutte avec le clergé latin, qui redoutait

la possibilité d'un schisme. Les Slaves de leur côté, surtout après la chute de l'Etat croate, se cramponnèrent à ce dernier vestige d'indépendance nationale : le culte.

Dès 914, la situation était tellement tendue que *Tomislav*, roi de Croatie, dut demander au pape l'envoi d'un légat, afin de réconcilier l'évêque de Nona et l'archevêque latin de Spalato. Il s'ensuivit le concile de Spalato, en 924, qui relégua la liturgie slave à l'arrière-plan. L'évêque de Nona protesta naturellement avec énergie, et les papes Jean X et Léon VI se refusèrent à ratifier, sur ce point, les décisions du concile. Les Latins, irrités contre l'évêque de Nona, le déposèrent dans les conciles de Spalato de 927 et 928.

Un nouveau concile, tenu à Spalato en 1059, décréta la suppression pure et simple de la liturgie slave, et cette décision fut approuvée par le S. Siège. Les Croates envoient alors une ambassade à Rome, mais rien n'y fait ; Alexandre II et Grégoire VII ne firent que confirmer les jugements antérieurs.

Mais, en dépit de toutes les défenses, la liturgie slave n'en prévalait pas moins, et ses fidèles adeptes ne devaient point tarder à voir leur persévérence récompensée. En 1248, dans une lettre adressée à l'évêque de Veglia, Innocent IV autorisa le maintien du *statu quo* en matière liturgique ; en 1252, il écrivit dans le même sens à l'évêque de Segna (*Senj*).

Par ces concessions, les papes prétendaient peut-être résister plus efficacement à la propagande des Bogomiles (1), qui, de la Bosnie où ils avaient leur centre principal,

(1) Les Bogomiles (en slave, *qui aiment Dieu*, ou *qui sont aimés de Dieu*) sont identiques aux Patarins, Vaudois, Albigeois, Bonshommes, du moyen-âge occidental.

infestaient la Croatie, la Slavonie et la Dalmatie, jusqu'à Spalato, où ils possédaient une communauté organisée.

A partir de 1248, c'est la période de développement pacifique qui s'ouvre pour la liturgie glagole. Du XII[e] au XV[e] siècle, elle pénètre jusqu'à la Drave. Sur toute l'étendue de ce territoire, mais surtout dans les contrées maritimes, l'écriture glagole est employée couramment pour tous les usages.

Avec l'invention de l'imprimerie, toutefois, le glagol tombe de plus en plus en désuétude, pour faire place à l'alphabet latin. Les glagolisants étaient trop pauvres, et d'ailleurs trop peu nombreux, pour pouvoir faire imprimer à leurs frais des livres spéciaux. Pour les ouvrages en langue vulgaire, force leur fut de se contenter de ceux écrits en lettres latines ; quant aux œuvres liturgiques imprimées, elles suffisaient à peine aux besoins du culte, et il fallut continuer à copier à la main, comme par le passé.

Ce fut aux XV[e], XVI[e] et XVII[e] siècles que la liturgie glagole atteignit son maximum d'extension ; c'est ainsi qu'en 1570, à Agram même, nous voyons un office célébré en slave, dans la cathédrale, à l'occasion d'un synode épiscopal. Vers cette époque, les glagols fuyant devant l'invasion turque, avaient transporté leur liturgie dans l'île de *Megjumurje*, à Trieste, Goritz, dans la Carniole et la Styrie méridionale (1).

---

(1) Jagić fixe l'aire de la liturgie glagole, dans le même temps, de la manière suivante : la Dalmatie, jusqu'à la Narenta *(Narctva)* au S., notamment Spalato, Zara, et les iles : Segna *(Senj)*, *Lika* et *Krbava*, *Modruši*. Au N. les frontières sont *Ozalj*, *Draganić*, *Kupčina* et *Topusko* ; sporadiquement aussi autour de *Samobor*, *Jastrebarsko*, dans le diocèse d'Agram, jusque Strigau *(Strigovo)*. En outre presque toute l'Istrie, le littoral occidental excepté, ainsi que quelques contrées de la Carniole.

Cependant les évêques, étrangers au pays, étaient le plus souvent hostiles à la liturgie slave. Là même où elle l'emporta, sa victoire ne fut jamais complète ; en fait, elle ne fut jamais que tolérée à côté de la liturgie latine. Elle n'en aura pas moins la gloire d'avoir constitué, durant des siècles, un des plus solides remparts de la nationalité yougo-slave.

* * *

Passons à une étude plus détaillée de la littérature glagole.

Une première période va du IX[e] siècle à 1248. Indépendamment de son usage liturgique, le glagol servit, dès les XI[e] et XII[e] siècles, à la rédaction de chartes en langue vulgaire, émanant de particuliers et de communautés, principalement sur le littoral croate, dans la Dalmatie du nord et des îles : conventions juridiques de toute nature, donations, etc. (1).

Les plus remarquables sont la charte de *Dobrinja*, de 1100, dont nous ne possédons qu'une copie ; et l'inscription de *Baščan,* dans l'île de Veglia, émanant du roi *Zvonimir* (± 1100). Encore, le *razvod istranski* (statut d'Istrie), de 1275, qui nous apprend qu'à cette époque le glagol était usité par toute la nation.

Les livres d'églises étaient conçus dans le principe selon

---

(1) Il existe entre autres un certain nombre de donations à des couvents. Les Bénédictins notamment possédaient quelques monastères de rite glagol, parmi lesquels on peut citer le fameux couvent de *Rogov*, en Dalmatie. Ce fut eux que l'empereur Charles IV appela à Prague, en 1372, afin d'initier les Tchèques à la liturgie slave. Malheureusement, intervinrent les guerres hussites qui noyèrent dans le sang ces tentatives.

le génie grec (1) ; mais le rapprochement progressif de l'Occident eut son contre-coup sur la liturgie, qui, par degrés, de grecque devint romaine. Le service latin une fois adopté par les Croates, ils se trouvèrent définitivement isolés, au point de vue linguistique et littéraire, de leurs frères d'Orient, dont le paléoslave cyrillique dominait toute la culture.

La deuxième période va de 1248 à l'invention de l'imprimerie. Encore aujourd'hui les églises, les monastères, les bibliothèques possèdent grand nombre de manuscrits remontant à cette époque ; beaucoup ont été réunis à Agram.

Les copistes sont des prêtres séculiers pour la plupart, tandis qu'en Orient ce sont régulièrement des moines. C'est là une des causes de l'originalité relative de la littérature cyrillique : ici ce ne sont le plus souvent que de simples copies. La recension glagole est caractérisée par une forte proportion de formes et même de mots empruntés au langage vulgaire. Les manuscrits ne sont datés qu'exceptionnellement, jusqu'au XVe siècle. Le plus ancien portant date est de 1368 ; on peut le voir à la *Hofbibliothek* de Vienne.

Il naît vers cette même époque une littérature théologico-morale, d'ailleurs peu importante : Constitutions de monastères — telles que la règle de St Benoît pour le couvent de *Rogov* — et autres écrits du même genre. La langue en est beaucoup plus croate que paléoslave.

Les nombreuses chartes de cette époque ont été publiées,

---

(1) Certains documents, tels que les actes des Apôtres de *Mihanović*, par leur disposition même, prouvent qu'il fut un temps où le rite oriental prévalait chez les Croates.

sous le titre de *Acta croatica*, I, (1100-1500) par l'Académie Yougo-slave, en 1898 ; *Kukuljević* en avait déjà publié un certain nombre, en 1863, dans ses *Povjesni spomenici Južnih Slavena, I, Acta croatica.*

Importants sont les Codes, ordonnances et statuts des communes inférieures, restées fidèles à la cause nationale, tandis que les cités maritimes importantes s'italianisaient de plus en plus. A citer entre autres : le *zakon vinodolski* (loi de *Vinodol*), de 1288, en copie du 15e ou du 16e siècle ; le statut de l'île de Veglia, de 1388, copié en 1526 ; les statuts de *Kastav* (entre 1471 et 1495) et de *Veprinak* (1597). Ces documents présentent aussi le plus haut intérêt comme manifestation d'un droit nettement original, émancipé de toute influence étrangère.

La troisième période va jusque l'époque moderne ; c'est celle de l'imprimerie, bien qu'elle produise encore de nombreuses copies manuscrites.

Les premiers livres glagols imprimés furent un missel, de 1483 (1), puis un bréviaire, de 1495, tous deux édités à Venise, par les soins du chanoine de Segna, *Blaž Baromić.* L'imprimerie fut alors transportée à Segna même, où bientôt paraissait une nouvelle édition du missel (1494).

En 1496 paraît la *Spovid općena* (confessio generalis) ; en 1507, le *naručnik plebanušer* (guidonis manipulus curatorum), ainsi qu'un missel ; en 1508, le *Transit* de St Jérôme, traduit en croate ; cette même année encore, le

(1) Dix ans plus tard on imprimait à *Obod*, par ordre du prince de *Zeta*, *Gjurgje Crnojević*, le premier livre en cyrillique, l'*Oktoih* (livre de chœur avec chants à 8 voix) de 1493, dont un exemplaire se trouve actuellement à Vienne. L'invasion turque contraignit bientôt l'imprimerie d'Obod à suspendre ses travaux.

Korizmenjak fratra Roberta (Carême du frère Robert), traduit du latin. Mais, en 1528, c'est Venise qui reprend l'impression des livres glagols, en publiant un missel et un *Bukvar* (abécédaire).

L'évêque de *Modruši, Simon Kožičić* (mort en 1536), s'occupa activement de la littérature glagole. Il fit imprimer, en 1530, un office de la sainte Vierge, et, en 1531, un missel croate. Puis ce fut le tour d'un ouvrage intitulé : *Od žitija rimskih arhijereov cesarov od Petra pa do posljednjih dana* (de la vie des pontifes et césars romains depuis Pierre jusqu'à nos jours).

Kožičić y déplore la corruption du langage ecclésiastique ; il estime — avec beaucoup de bon sens d'ailleurs — que des corrections s'imposent, et il corrige, mais maladroitement, avec un tel manque de méthode et de critique, qu'il ne fait qu'accroître la confusion linguistique.

En 1561-62 fut imprimé le dernier livre du siècle, le Bréviaire de *Brožić.*

Les luthériens, disciples de Trubner et de Ungnad, de de 1560 à 1564, firent aussi imprimer à Nuremberg et à Tubingue, des livres religieux en langue vulgaire, mais en caractères glagols. Ce sont le Nouveau Testament (1562-63), le catéchisme (1561 et 1564), etc. *Ivan Brčić, op. cit.*, en compte 14 (1).

Au XVII[e] siècle, Rome entreprit de satisfaire à un besoin vivement ressenti, en rééditant les livres liturgiques.

L'évêque de Segna avait chargé de ce soin le franciscain *Glavinić,* et l'empereur Ferdinand II avait même mis à

(1) Le même auteur mentionne encore 8 ouvrages religieux, imprimés dans les mêmes conditions par les catholiques, à Segna, Fiume, Rome et Venise.

sa disposition des caractères glagols et cyrilliques confisqués sur les protestants de Carniole et de Styrie. L'imprimerie avait été fondée à Fiume ; mais le St Siège en exigea le transfert à la Propagande, à Rome. *Glavinić* fut alors remplacé par son confrère *Levaković* (1), lequel se rendit à Rome et consacra toute sa vie à éditer des œuvres glagoles, parmi lesquelles il faut citer le *Nauk krstjanski*, de Bellarmin (1628), et son missel en 1631.

Malheureusement, les circonstances lui imposèrent la collaboration d'un certain Méthode *Terlecki*, évêque russe, résidant alors à Rome, où il travaillait à la réunion des églises. Cette malencontreuse collaboration produisit un texte bâtard, qui trahit une imitation presque servile des publications russes. Le bréviaire de 1648 fourmille de russicismes, et la réédition de 1688 est inférieure encore à cet égard à l'œuvre de Levaković. Le missel de 1706 ne fait qu'accentuer ce vice.

L'évêque de Zara, Vincent *Zmajević* (1743-45), chargea du soin de confectionner une nouvelle édition du missel le Dalmate Mathieu *Karaman*. Celui-ci, qui avait habité la Russie, commit la même erreur que ses prédécesseurs : son langage est à peu de chose près celui de la liturgie

(1) Nous avons entre les mains un livre intitulé : *Ispravnik za erei ispovidnici i za pokornih prenesen nigda s' latinskoga êzika u slovinskij po popu Šimunu Budineu, a sada pismenni glagolskimi ispisan, napečačen O. Rafailom Levakovičem.* Rome, 1635. (Directoire pour prêtres confesseurs et pour pénitents, traduit jadis du latin en slave par le prêtre Simon Budineus, transcrit maintenant en lettres glagoles et imprimé par le Père Raphael Levaković). L'ouvrage se trouve renseigné dans le catalogue de la Propagande (1904) sous le titre de : Directorium sacerdotum caractere hieronymiano, auctore P. Hieronymo et interprete P. Stephano Matenica. L'erreur est d'autant moins excusable que le nom de Budineus, sinon celui de Levaković, se trouve mentionné dans une approbation latine en tête du volume.

russe. Les glagolisants, auxquels on imposait une langue autre que celle consacrée par la tradition, protestèrent, mais en vain ; il leur fallut céder devant l'intervention pontificale. Le même Karaman, devenu évêque de Zara en 1746, y fonda un séminaire glagolisant, qui subsista jusqu'en 1827.

Les autres ouvrages glagols du siècle sont : les Prières avant et après la messe et la Messe des morts (1766), et le Bréviaire (1791).

La période contemporaine est marquée par un retour aux saines traditions de la vieille littérature paléoslave-croate. La découverte de nombreux manuscrits et l'étude de la philologie slave eurent enfin raison du vieux préjugé qui considérait le slavon russe comme la forme originale du paléoslave, celle dont, coûte que coûte, il fallait le plus possible se rapprocher.

Un slavisant habile, le chanoine Parčić, chargé par le St Siège de réviser la liturgie glagole, publia, en 1881, les Messes des Saints, et ensuite tout le Missel glagol (1893). Vers le même temps, le glagol faisait l'objet de plusieurs décisions de la Congrégation des Rites, dont nous aurons bientôt à nous occuper.

* * *

Les Yougo-slaves, dispersés au sein de populations plus ou moins hostiles, — pour ne citer que les Italiens sur les côtes de l'Adriatique — se partagent eux-mêmes en deux nations, profondément divisées, moins toutefois par la race ou la langue (1) que par la religion et la

(1) La langue écrite au moins est quasi identique : le croate, partagé en de nombreux dialectes, n'a pu s'unifier qu'en adoptant, dans une mesure plus ou moins parfaite, les formes et le lexique du Serbe. Le rapport est donc à peu près le même qu'entre flamand et hollandais.

culture : les Serbes sont orthodoxes et se servent de la *Ćirilica*, les Croates sont catholiques et écrivent en caractères latins. Sur cette base se sont en outre constitués, au moins en Autriche-Hongrie, deux partis politiques : entre partisans de la grande Croatie et partisans de la grande Serbie, c'est une lutte à mort pour l'hégémonie. Les Croates ont de leur côté le gouvernement, qui, dans le *serbisme,* voit un danger pour l'Etat.

Croates et Serbes habitent côte à côte les comitats méridionaux de la Hongrie, la Slavonie, la Croatie, l'est de l'Istrie et la Dalmatie ; les Serbes occupent la Serbie, le Monténégro et les vilayets de Kosovo et Monastir en Turquie. Sur tout ce territoire, les Croates (catholiques) ne se rencontrent que sporadiquement.

Pour la Bosnie, sa situation est un peu spéciale. Quoique serbe ethnographiquement (la langue le prouve assez déjà), elle n'a jamais subi l'influence exclusive de l'orthodoxie et du serbisme. Cette influence a toujours été combattue tant par celle du catholicisme dalmate que par celle des Bogomiles au moyen-âge, et des Musulmans ensuite. Toutefois, l'écriture employée (*ćirilica*, *bosancica*) la rattachait plutôt à l'Orient. Depuis l'occupation autrichienne, la Bosnie est devenue le grand champ de bataille des deux partis nationaux, et le gouvernement y a produit artificiellement un renforcement de l'élément croate, dont l'appui lui a rendu possible le récent coup d'état. Depuis 1881, la hiérarchie catholique a été rétablie en Bosnie, avec un archevêque à Sarajevo et trois suffragants.

Les catholiques n'ont qu'un seul diocèse uniate (serbe) : celui de *Križevci* (all. *Kreutz*, it. *Crisio*, hongr. *Körös*), avec une population de 20.000 âmes, relevant de l'archevêché latin d'Agram. Partout ailleurs, sauf chez les gla-

gols, le latin est la seule langue employée dans l'office divin (1).

Ces préliminaires nécessaires une fois posés, revenons à notre sujet.

Une lettre de la Congrégation des Rites, du 5 août 1898, adressée aux ordinaires de Goritz, Zara et Agram, établit des règles plus fixes relativement à l'office paléoslave. Voici les principales dispositions de ce document :

Pour jouir du privilège de la liturgie slave, il faut justifier d'une possession de 30 ans ; les évêques dresseront sans retard la liste des églises satisfaisant à cette condition (2).

Ce privilège est inhérent aux églises. Les évêques mettront leurs prêtres à même de célébrer l'office dans les deux langues indifféremment ; quand un prêtre est désigné pour desservir une église glagole, il adopte définitivement le rite slave. Un prêtre d'un rite, célébrant une messe basse dans une église de l'autre rite, peut se servir de sa langue habituelle.

---

(1) Nous ne prétendons pas avoir exposé complètement ni adéquatement la question si ardue des rapports entre les deux nationalités sud-slaves ; pour cela, c'est un volume entier qu'il faudrait. A côté des traits généraux, que de détails auxquels on aimerait à s'arrêter ! — pour ne citer qu'un exemple au passage : l'activité serbophile du chanoine *Stojanović* à Raguse — ; mais nous avons dû nous borner aux notions strictement indispensables, celles faute desquelles le B[on] d'Avril, *op. cit.* — qui ne fait pas même la distinction essentielle entre Croates et Serbes — a commis tant d'inexactitudes.

(2) Le 1[er] fascicule de *Glagolitica* (Veglia, 1903) publie cette liste pour le diocèse de Veglia ; elle comprend 37 églises, avec 46 prêtres. En outre, 5 églises conventuelles du Tiers Ordre illyrien de St-François, desservies par 10 prêtres. Enfin, dans 3 églises, aux messes solennelles, l'épître et l'évangile se chantent en paléoslave. La même pratique est universellement observée dans le diocèse de Segna (*Senj-Mondruši*). A cette date (1903) l'index n'était pas encore confectionné pour les diocèses de Trieste, Pirano-Pola, Zara et Spalato.

Les livres liturgiques sont en paléoslave glagol, et approuvés par le St Siège. Toutefois, les lettres latines pourront être employées dans les manuels édités à l'usage des fidèles, là où ceux-ci répondent au célébrant ou chantent certaines parties de la messe.

L'usage d'un rituel en langue vulgaire et caractères latins est même autorisé pour l'administration des sacrements (1).

Le *statu quo* est également maintenu quant au privilège dont jouissent certaines églises, de chanter l'épître et l'évangile en paléoslave.

Aux messes paroissiales, après la lecture de l'évangile en latin, il est permis de le lire aux fidèles en langue vulgaire. Quand, dans une église latine, les fidèles exigent le baptême ou la bénédiction nuptiale en langue slave, ou *vice-versa*, le curé leur fera des remontrances, mais s'ils persistent dans leur désir, il s'y conformera.

Ces deux dernières dispositions semblent devoir s'appliquer à l'ensemble des diocèses en question, et peut-être même, par voie d'interprétation, à tous les pays Yougoslaves.

En dehors des glagolisants traditionnels (2), le St Siège a encore étendu à certaines catégories de fidèles le bénéfice de la liturgie romano-slave. En date du 18 août 1886, le Monténégro concluait avec Rome un concordat, interprété par une lettre du 5 avril 1887. L'art. II de ce concordat stipulait : La formule des prières pour le Souverain : *Domine salvum fac principem*, sera chantée dans les offices en langue slave.

---

(1) Dès 1640, le P. Barthélémy Cassius, S. J. avait composé, et la Propagande avait imprimé un *Rituale Romanum*, dans les mêmes conditions.

(2) D'après *Ginzel*, en 1855, ils étaient environ 85.000. Il ne paraît pas que ce nombre ait sensiblement augmenté depuis.

Quant à la lettre en question, en voici la teneur : « A S. A. il Principe del Montenegro — Il santo Padre, affine di completare il concordato stipolato con V. Altezza in data del 18 Agosto 1886, ha creduto di soddisfare al desiderio espressogli sia da V. A. che da codesto Archivescovo di Antivari. — Consente pertanto S. S. che sia richiamato in vigore il privilegio da gran tempo concesso dai sommi Pontefici e specialmente da Benedetto XIV : che cioè i cattolici di rito latino dell' archidiocesi di Antivari nel Principato del Montenegro possano usare della lingua paleoslavonica nella sacra liturgia. Inoltre il S. Padre consente che in essa possa farsi uso dei caratteri cirilliani volgarmente chiamati civili. — Card. Moceni » (1).

A la même date, une lettre, conçue dans le même sens, était adressée à l'archevêque d'Antivari.

En fait, les catholiques de la principauté (7000 environ) sont presque tous des Albanais, dont la langue n'a rien de commun avec le slave, qui n'ont jamais connu que l'office latin et qui verraient dans toute tentative pour leur en imposer un autre un attentat à leur individualité nationale.

Sauf à exercer une pression tyrannique sur cette majorité (2), l'usage de la liturgie slave sera donc forcément restreint aux quelques croates (3) dalmates ou bosniaques,

(1) Nous empruntons cette lettre, ainsi que plus d'un renseignement, au remarquable ouvrage du C[te] van den Steen de Jehay : *De la situation légale des sujets ottomans non musulmans*. Bruxelles, 1906.

(2) Et le prince monténégrin est à la fois trop politique, et trop humain pour qu'un soupçon de ce genre puisse même l'effleurer.

(3) Jagić, Primjeri starohrvatskog jezika, II, Agram, 1866, p. XVIII : *U toj okolici, oko Bara, ima još i sada dokta slovjenskog naroda, Koji se Hrvati zovu.* (Dans cette contrée, autour d'Antivari, il y a déjà maintenant une certaine population slave, lesquels se donnent le nom de Croates).

établis *ab antiquo* ou récemment immigrés dans la principauté.

En exigeant cette faveur, le prince Nicolas ne s'en est pas moins montré, une fois de plus, le fidèle défenseur des intérêts du slavisme, digne descendant des grands *Petrović* ; et en la lui accordant, le S. Siège a fait acte de bonne politique.

Ce qui nous frappe surtout dans la lettre du 5 avril 1887, c'est l'admission du caractère cyrillique (*graždanka*) dans la liturgie romano-slave. En fait, celle-ci, pour autant qu'elle ait remplacé la liturgie latine au Monténégro, se célèbre sur des livres glagols. On n'a rien publié jusqu'ici en *ćirilica*. Il paraît (cfr. *Milovitch* : La langue liturgique chez les Yougo-slaves. *Echos d'orient*, 1905) que des ordres avaient été donnés pour l'impression de livres en cyrillique, lorsqu'un contrordre vint susprendre les travaux déjà commencés. A notre avis, plusieurs raisons militent contre cette innovation ; on ne peut songer à l'imposer aux glagolisants ou aux croates en général qui voient dans la *glagolica* ou les caractères latins, le palladium de leur nationalité ; et d'autre part, restreinte aux seuls catholiques slaves du Monténégro, elle ne ferait pas ses frais.

Au contraire, le caractère latin, remplaçant le glagol, rendrait la liturgie paléo-slave accessible à tous les catholiques Yougo-slaves : glagolisants, monténégrins, bosniaques, croates, etc. C'est sur ce seul terrain que l'unification est possible ; c'est sous cette forme seule que l'on peut songer à une extension de la liturgie romano-slave. On semble l'avoir compris, car déjà on a imprimé en Dalmatie quelques livres liturgiques en lettres latines et l'on parle même d'une nouvelle édition latine du missel de 1893.

Le C[te] Van den Steen de Jehay, *op. cit.*, exprime l'idée que les catholiques de Bosnie-Herzégovine, de Serbie et de Turquie, pourraient se prévaloir du décret du 5 août 1898 ; mais il nous semble difficile de l'admettre, car si ces églises ont possédé jadis le bénéfice de la liturgie slave (1), elles ne sont évidemment plus aujourd'hui dans les termes du décret (possession trentenaire exigée). On invoque encore une lettre du St Siège à l'archevêque de Sarajevo, en 1900 ; mais cette lettre ne nous semble pas suffisamment explicite — comme la plupart des documents relatifs à la matière — pour autoriser un changement du *statu quo*. Et en fait celui-ci a été maintenu.

*
* *

Quelles sont les destinées de la liturgie romano-slave ? Continuera-t-elle à vivre de l'existence paisible, mais obscure, qu'elle mène depuis le milieu du XIII[e] siècle, ou bien deviendra-t-elle la propriété commune de la nation croate, et même de la grande famille slave ?

A plus d'un point de vue, il peut paraître désirable d'accorder à tous les catholiques Yougo-slaves, en bloc, le bénéfice de la liturgie slave : ce serait les mettre sur le même pied, au point de vue national, que les Serbes orthodoxes, et le principe admis pour les glagolisants, il n'existe peut-être point de motifs pour ne pas l'étendre à d'autres, selon les exigences du temps.

Il est très possible que si les Slaves du sud formaient

---

(1) Tel fut le cas pour la Bosnie au moyen-âge. La liturgie slave y fut autorisée, notamment par Innocent IV (1243-1254), mais, d'une façon générale, il s'agissait de la liturgie grecque, et non de la liturgie romano-slave Cfr. Dictionnaire de théologie catholique, *verbo* Bosnie.

un groupe compact, sans immixtion d'éléments étrangers, Rome aurait déjà satisfait à ces exigences. Mais telle n'est point, malheureusement, la situation : les Allemands et les Hongrois au nord, les Italiens à l'ouest, les Albanais au sud, partagent avec l'élément croate les paroisses catholiques. L'introduction de la liturgie slave créerait, dans beaucoup d'endroits, une situation ressemblant fort à un schisme. Et ce serait le moindre mal ; là où les ressources en hommes et en argent ne permettraient point le dédoublement, comment ferait-on pour empêcher des froissements inévitables ? Sous prétexte d'apaisement, ne serait-ce pas transporter dans l'église les passions nationalistes et déchaîner des luttes peut-être sanglantes ? Des événements récents encore ne peuvent, hélas ! que justifier ces appréhensions.

L'extension de la liturgie glagole à l'ensemble des peuples slaves se heurte à la même difficulté essentielle.

En admettant que Rome, devant les exigences toujours croissantes de certaines nationalités slaves (1) se décidât à leur accorder le bénéfice d'une liturgie propre, une modification aussi radicale ne devrait jamais être, à notre avis, que lente et progressive.

Pour le cas où elle serait un jour admise en principe,

---

(1) Ce serait une erreur de croire que toutes les nationalités slaves réclament l'introduction du paléoslave dans l'office divin. Les Polonais p. ex. n'en voudraient pas sans doute, ne serait-ce que pour éviter un rapprochement avec leurs anciens serfs, ruthènes uniates et orthodoxes. De plus, répétons le, le slavon n'est qu'à demi intelligible pour les Polonais et les Tchèques ; ce qui n'empêche pas que ce soit précisément la Bohême qui réclame avec le plus d'insistance la liturgie nationale. Au fond — pourquoi ne pas exposer la question dans son vrai jour ? — le sentiment national tend à s'affirmer sur le terrain ecclésiastique comme sur tous les autres, en face des ennemis du slavisme : Allemands, Hongrois, Italiens.

on peut, en s'inspirant d'usages déjà approuvés, prévoir divers modes d'application : 1° le caractère glagol sera remplacé par les lettres latines ; 2° les prêtres d'origine slave recevront la formation nécessaire pour officier dans les deux langues ; 3° les ordinaires pourront, là où les fidèles, exclusivement slaves, le réclament, introduire la liturgie nationale ; cette décision sera toujours révocable, dès que la composition de la population se trouverait modifiée, ou pour tout autre raison grave ; 4° là où il n'y aura point unanimité parmi les fidèles, on pourra tout en maintenant le latin, accorder à l'élément slave, selon son importance, une satisfaction relative : p. ex. la messe paroissale en slave une ou deux fois par mois. Là où existent plusieurs églises, surtout dans les agglomérations importantes, certaines de ces églises pourraient même, peut-être, selon les circonstances, être affectées au rite slave. Cette mesure n'aurait point au même degré que dans les centres peu importants, l'inconvénient d'engendrer une scission entre les divers éléments de la population ; ce serait simplement une réorganisation des paroisses d'après un système non plus simplement territorial mais personnel tel qu'il fonctionne dans tout l'Orient ; 5° les sacrements pourront être administrés en paléoslave ou en latin, au gré des intéressés.

H. Bourgeois.

I	II	III	IV	V	VI
Εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα πρὸς τὸν Ἰησοῦν· Κύριε, εἰ ἦς ὧδε, ὁ ἀδελφός μου οὐκ ἂν ἀπέθανεν· ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα, ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεόν, δώσει σοι ὁ θεός. Λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· Ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου. Λέγει αὐτῷ Μάρθα· Οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα· πιστεύεις τοῦτο ; Λέγει αὐτῷ· Ναί, κύριε· ἐγὼ πεπίστευκα, ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος.	*Reče že Marta k Isusu : Gospodi, ašte bi s'de byl, ne bi brat moj umr-l. Nynê vêm, êko egože koliždo prosiši u Boga, dast' ti Bog. Glagola ej Isus : V-skr-snet brat tvoj. Glagola emu Marta : Vêm, êko v-skr-snet v v-skr-senie v poslêd'nij den'. Reče že ej Isus : tz' esm v-skr-senie i život : vêrujęj v mę, ašte um'ret, oživet, i v'sêk živij i vê-rujęj v mę, ne um'ret v vêky. Imeši li vêrą semu ? Glagola emu : Ej, Gospodi, az' vêrovah, êko ty esi Hristos, syn Božij, grjędij v ves' mir.*	*Reče že Martha k Isusovi : Gospodi, ašte by s'de byl, ne by brat moi um'rl. N i nynê vêm', jako jegože kolіž'do prosiši ot Boga, dast' tebê Bog. Glagola jei Isus : V-skr's-net' brat tvoi. Glagola jemu Martha; Vêm', jako v-skr'snet' v v-skrêšenije v poslêd'nii d'n'. Reče že Isus : Az jesm' život i v-skrêšenije : vêrujęi v mę, ašte um'ret', oživet', i v'sjak živyi i vêrujęi v mę, ne um'ret' v vêk. Imeši li vêru semu ? Glagola jemu : Jei, Gospodi, az vêrują, jako ty jesi Hristos, syn Božii, gręduyi v mir.*	*Reče Marta k' Isusu : Gospodi, ašte bi s'de bil', ne bi brat' moi umr' l'. N' i ninê vêm', êko egože koliždo prosiši u Boga, dast' ti Bog'. Glagolet' ei Isus' : V'skr'snet' brat' tvoi. Glagolet' emu Marta : Vêm', êko v's-kr'snet' v' v'skr'senie v' poslêd'ni d'n'. Reče ei Isus' : Az' esm' v's-kr'senie i život : vêruei v' me, ašte i umret', živ' budet', i v'sak' živei i vêruei v' me, ne umret' v' vêki. Imeši li vêru semu ? Reče emu : Ei, Gospodi, az' vêrovah', êko ti esi Hr'st', Sin Boga živago, iže v' mir' s' priš'l' esi.*	*Reče že Martha ko Iisusu : Gospodi, ašte by esi zdê byl, ne by brat moj umerl. No i nynê vêm, jako elika ašte prosiši ot Boga, dast tebê Bog. Glagola ej Iisus : Voskresnet brat tvoj. Glagola emu Martha : Vêm, jako voskresnet v voskrešenie v poslêdnij den'. Reče že ej Iisus : Az esm' voskrešenie i život : vêruęj v mę, ašte i umret, oživet, i vsęk zivyi i vêruęj v mę, ne umret vo vêki. Emleši li vêru semu ? Glagola emu : Ej, Gospodi, az vêrovah, jako ty esi Hristos, sin Božij, iže v mir gręduj.*	Marthe dit donc à Jésus : Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait point mort ; mais, maintenant encore, je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera. Jésus lui dit : Ton frère ressuscitera. Marthe lui dit : Je sais qu'il ressuscitera à la résurrection, au dernier jour. Jésus lui dit : Je suis la résurrection et la vie ; celui qui croit en moi, alors même qu'il serait mort, vivra, et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais. Crois-tu ceci ? Elle lui dit : Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le fils de Dieu, qui vient dans le monde.

Afin de donner au lecteur une idée de la langue paléoslave, nous reproduisons ici des extraits : 1° (II) du premier manuscrit glagol (bulgare), l'évangéliaire du Vatican, écrit au XI[e] s., trouvé en 1738, à Jérusalem, par Assemani, et publié par Rački, à Agram, en 1865 ; 2° (III) d'un des premiers documents du cyrillique, l'évangile d'Ostromir, écrit en 1056-57 par le diacre Grégoire, pour Joseph Ostromir, bourgeois de Novgorod ; trouvé, à la mort de la Grande Catherine, dans les appartements impériaux, il fut édité à Pétersbourg par Vostokov, en 1843 ; 3° (IV) du missel glagol de 1903 ; 4° (V) du Nouveau-Testament édité par le Saint-Synode de Russie. Ces deux derniers extraits reproduisent donc la langue officielle des liturgies romano-slave et gréco-slave modernes. Enfin, nous avons cru bon de joindre le texte grec, prototype des diverses versions slaves.

L'ACCENT ET LA COMPOSITION VERBALE
EN GREC

par Joseph Mansion.

Les règles d'accentuation formulées par les anciens doivent être considérées comme purement empiriques. On sait, par exemple, que les subjonctifs et optatifs d'aoristes seconds suivent ou ne suivent pas la loi de recul de l'accent en composition selon qu'ils sont thématiques ou athématiques : la formule pratique donnée par Hérodien (I, 468, 4-11) rattachera cette distinction à la forme du participe, qui se termine en ς quand l'aoriste est athématique et n'a pas de ς dans le cas contraire. C'est aussi une formule empirique qu'il faut voir dans la loi suivante : « les monosyllabes oxytons au simple [il s'agit des formes verbales] deviennent paroxytons en composition » (Vendryes, *Traité d'accentuation grecque*. § 146. p. 128. d'après Herodien I 467. 22 et suiv.). Dans un petit nombre de cas (χρή, ἀπόχρη, et peut-être dans quelques autres) cette loi se confond avec la loi générale du recul de l'accent. Seuls les exemples où le monosyllabe simple équivaut à un seul temps de brève sont véritablement intéressants. Observons tout d'abord que le nombre en est fort restreint, ce qui se conçoit aisément. Un impératif σχές se décompose en racine σχ-, plus voyelle thématique -ε-, plus terminaison -ς : le tout égal à une seule syllabe brève. Mais c'est par exception que la rencontre de ces trois éléments ne forme qu'une seule brève. Dans δός, θές, dont la voyelle thématique est absente, ou bien dans σχέ, ἔνι-σπε, qui n'ont pas de terminaison, le cas est plus simple, et l'on s'explique mieux qu'une racine au degré

réduit, suivie d'une terminaison qui ne comporte qu'une consonne, puisse ne valoir qu'une more. La forme verbale pourrait aussi être un mot-racine sans voyelle thématique ni terminaison ; mais ce cas purement théorique ne se rencontre pas. En fait, les monosyllabes brefs, oxytons au simple, que nous connaissons dans la conjugaison, sont les suivants :

1° Six impératifs d'aoristes seconds en -ς : δός, ἕς, θές, σχές, ἐνί-σπες, ἔκ-φρες ;

2° Deux impératifs d'aoristes seconds en -ε : σχέ, ἔνι-σπε ;

3° Une forme d'aoriste second de l'indicatif : ἔνι-σπες.

Les impératifs du type θές, σχές sont bien attestés ; nous en reparlerons plus loin. Au contraire, l'existence même des formes σχέ (πάρασχε, ἔπισχε, etc.) et *σπέ (ἔνισπε) est mise en doute. Plusieurs éditeurs ont corrigé κάτασχε, πάρασχε, etc., en κατάσχες, παράσχες, etc., partout où ils se rencontrent, et A. Nauck, partisan convaincu de cette manière de procéder, n'hésite pas à pousser la logique jusqu'au bout en condamnant ἔνισπε au même titre que πάρασχε. Il suffit de lire εἰπέ pour ἔνισπε dans l'Odyssée (δ 642), au vers 71 de l'hymne homérique à Déméter, de changer ἔνισπε en ἐνίσπες dans deux passages des Argonautiques (3, 1 ; 4, 1565) pour faire disparaître ἔνισπε de la « bonne » grécité. Nauck permet généreusement à Quintus de Smyrne et à d'autres auteurs postérieurs d'user de la forme proscrite (*Bull. de l'Ac. impér. de S. Pétersbourg*, XXIV, col. 348 et suiv.). En réalité, rien ne justifie mieux l'existence de l'impératif ἔνισπε que la violence même des procédés auxquels on a recours pour l'effacer de nos textes. Ajoutons qu'Hérodien signale expressément (I 468,1) ce mot comme proparoxyton et cite νημερτές μοι ἔνισπε (δ 642), comme exemple : ceci prouve au moins qu'à l'époque d'Hérodien on lisait ἔνισπε dans ce passage et qu'on avait une tradition relativement à sa prononciation.

Si l'emploi de ἔνισπε est attesté chez Homère, qui ne connaît les formes en σπ- du même verbe que comme des aoristes, il est bien clair que cet impératif est un aoriste, comme son synonyme ἐνίσπες, comme l'indicatif ἔνισπες, ἔνισπε. Il faudra donc décomposer l'impératif en ἔνι + σπε. M. Munro, *Hom. Gramm.*[2], p. 77, et après lui M. Vendryes (*Traité*, p. 128-129) croient devoir séparer ἔνισπε

en ἐν + ισπε ; mais c'est uniquement pour expliquer l'accent de cette forme, qui contredit la règle donnée plus haut, qu'ils en arrivent à cette extrémité. Nauck au contraire a bien vu que les impératifs -σπέ et σχέ étaient solidaires, qu'on ne pouvait contester l'authenticité de celui-ci qu'en supprimant du même coup celui-là.

Les exemples de σχέ et de ses composés sont peu nombreux. Nauck admet l'existence de κάτασχε, μετάσχε (accentuation du texte imprimé) et πάρασχε à l'époque post-classique, comme l'attestent des passages de divers auteurs comme S. Grégoire de Nazianze ou même Théodore Prodromus (Nauck, *l. c.*, col. 349-340). Faut-il en conclure que partout où πάρασχε, κάτασχε, etc., se rencontrent dans la grécité classique, nous avons affaire à une faute de copiste byzantin, influencé par l'usage de son temps? On pourrait admettre cette interprétation dans les cas où -σχες se rencontre à côté de -σχε : ainsi dans Euripide *Orest.* 1337 μέτασχε, *Herc. fur.* 1210 κάτασχε, Platon *Protag.* 348 a πάρασχε, Xénophon *Banquet* 8, 4 πάρασχε peuvent ou doivent être corrigés pour des raisons métriques ou sur l'autorité d'autres manuscrits en μετάσχες, κατάσχεθε, παράσχες, πάρεχε. Dans un vers cité par le scholiaste d'Euripide (*Phénic.* 638) le simple σχέ peut se lire également ἴσχε (cf. Nauck, *l. c.*). Observons néanmoins que ce sont là de simples possibilités : elles permettraient d'écarter σχέ dans le cas où il existerait une raison décisive de suspecter cette forme *a priori*. Mais, en fait, σχέ se compare rigoureusement aux nombreux impératifs du type λιπέ, et ἔνισπε fournit même un exemple absolument parallèle au point de vue du consonantisme. Dès lors, en choisissant entre les leçons πάρασχε et παράσχες, κάτασχε et κατάσχες nous nous laissons guider au fond par des raisons purement subjectives. Mais il y a plus : dans un cas au moins (Eurip. *Héc.* 842), la leçon κάτασχε est donnée par tous les manuscrits : il est arbitraire de corriger en κατάσχες puisque la forme en -σχε peut se justifier théoriquement. Enfin la forme ἔπισχε dans Hésiode, *Bouclier* 446, mérite qu'on s'y arrête un instant. On peut voir ici avec G. Curtius (*Verbum*, II², p. 49) un aoriste (ἔπι + σχε) ou avec Nauck (*Bull.*, XXIV, col. 349) un présent (ἔπ + ισχε). Quoi qu'il en soit, des manuscrits donnent la leçon ἐπίσχες (impér. aor. en -ς) qui fausse le vers. C'est donc un exemple certain de la forme

σχές empiétant sur le domaine de la forme σχέ. Nous en concluerons que là où -σχε et -σχες sont donnés par les manuscrits, il ne faut pas supposer immédiatement une intrusion d'un impératif byzantin σχέ : le contraire s'est produit ici, et a pu se produire encore ailleurs.

Rien ne nous empêche par conséquent d'admettre que les impératifs -σπέ et σχέ se rencontrent en composition même à l'époque de la « bonne » grécité. L'accent de ἔνισπε nous est donné par Hérodien ; quant à celui des composés de σχέ, les grammairiens ne nous ont laissé aucune indication spéciale. D'après la loi générale mentionnée plus haut (p. 1) on s'attendrait à rencontrer uniformément ἐπίσχε, κατάσχε, μετάσχε, παράσχε : beaucoup de grammairiens modernes à la suite de Goettling, suivi lui-même par G. Curtius (*Verbum*, II². p. 49 n. 2), considèrent cette accentuation comme la seule admissible. Il faut observer néanmoins qu'elle contredit l'usage de la plupart des manuscrits. On trouve il est vrai ἐπίσχε dans une série de manuscrits d'Hésiode (*Boucl.* 446). Mais, comme Nauck le fait remarquer avec raison (*Bull. de l'Ac. de S. Pétersbourg*, vol. XXX, col. 56), c'est là une faute qui n'a pas plus de valeur qu'une accentuation προσίσχε, qui se trouve par exemple chez Photius. Pour autant que nous puissions en juger, l'accent doit être reculé jusque sur l'antépénultième. Il ne saurait entrer dans le cadre de cette étude d'examiner un à un tous les manuscrits d'auteurs classiques et surtout d'œuvres post-classiques et byzantines où peuvent se rencontrer les impératifs du type ἔπισχε, pour peser la valeur de leur témoignage en matière d'accent en général et en particulier dans le cas qui nous occupe. Mais nous pouvons remarquer que les raisons invoquées, entre autres par Curtius (*l. c.*), pour mettre le ton sur la pénultième sont sans valeur ; que le cas du proparoxyton ἔνισπε est entièrement parallèle ; que les renseignements fournis par les manuscrits semblent nous donner pleinement raison. Pour les mêmes motifs, Nauck maintient contre Curtius l'accentuation ἔπισχε, κάτασχε, μέτασχε, πάρασχε.

A la différence des formes étudiées jusqu'ici, aucun doute ne s'élève sur les impératifs aoristes δός, ἕς, θές, σχές et ἐνίσπες, non plus que sur leur accentuation en composition : ils sont toujours

paroxytons. Nous laisserons de côté ἔκφρες, qui fait l'effet d'une création artificielle et qui en tout cas ne peut nous être d'aucun secours. Mais on n'est pas d'accord sur l'origine du suffixe en -ς de ces impératifs. L'explication la plus en vogue jusqu'il y a peu de temps, donnée encore par M. Brugmann (*Gr. Gr.*[3], p. 332) et par G. Meyer (*Gr. Gr.*[3], p. 647) consistait à faire de ces formes des injonctifs. Cette hypothèse vaut pour σχές et ἐνίσπες (sauf l'accentuation, comme nous le verrons plus bas) mais on s'attendrait à rencontrer pour les aoristes athématiques *ἔδων, *ἔθην, *ἧν des injonctifs en voyelle longue *δως, *θης, *ἧς, et il faut recourir à une analogie que rien n'indique pour aboutir aux voyelles brèves δός, θές, ἕς. M. Brugmann s'est rendu à la force de cette objection, et il propose aujourd'hui une théorie nouvelle (Cf. *I. F.*, 20, p. 363-367). Le ς final représente -τι comme dans πρός de προτί, πός de ποτί, et δός = *δότι, θές = *θέτι, ἕς = *ἕτι. Le suffixe *-ti* se rencontre surtout en fonction d'infinitif (en particulier dans le groupe balto-slave); en fonction purement nominale, il forme des substantifs abstraits du type δόσις, θέσις. M. Brugmann croit pouvoir admettre que les types *δοτι, *θετι ont passé de la valeur de l'infinitif au sens d'impératifs. Mais on peut lui objecter que rien dans le domaine hellénique n'indique que les thèmes en -τι ou en -σι (βάτις, θέσις, etc.) aient été autre chose que des substantifs ; même les composés du type τερψίμβροτος, qui ont pu signifier à l'origine « réjouis (impératif) les mortels », ἑλκεσί-πεπλος « traîne-robe », n'apportent à sa thèse qu'une possibilité de plus, pas même une vraisemblance nouvelle.

Enfin, il ne faut pas oublier une explication beaucoup plus ancienne de la terminaison -ς des impératifs qui nous occupent et qui identifie ce suffixe avec le *dhi* du sanscrit, θι des formes ἴθι, ἴσθι, etc. (Cf. G. Curtius, *Verbum*, II[2], p. 47 et suiv.). De même que τι, θι deviendra θι̯, puis σσ-, devant une voyelle. Et l'on conçoit tout aussi bien l'évolution *δόσ(σ)' αὐτῷ pour *δόθι̯ αὐτῷ que pour *δότι̯ αὐτῷ. On se demandera pourquoi ἴθι n'est pas devenu *ἴς et pourquoi κλῦθι n'a pas donné *κλῦς. Mais on ne saurait rendre raison des caprices de l'analogie. Quoi qu'il en soit, le ς des impératifs s'explique fort bien en admettant comme suffixe à l'origine une dentale sourde suivie de ι. Cette sourde

était-elle ou non aspirée, nous ne pouvons le savoir. Il est vrai qu'il nous manque, pour θι, les chaînons intermédiaires entre θι et ς : en effet, alors que la mutation de τι en σι est fréquente (βάτις, βάσις : il importe peu qu'elle soit phonétique ou propagée par analogie), je ne sache pas qu'il y ait d'exemple de θι devenu σι ; et, dans tous les cas de θἰ assibilé en σσ (*μεθἰος → μέσσος μέσος), le ἰ est indo-européen. Mais l'absence d'une forme en -σι *δόσι, *θέσι, *ἕσι, ne prouve pas plus contre l'existence de *δόθι, *θέθι, *ἕθι que, par exemple, l'absence de *προσί, type intermédiaire entre προτί et πρός.

En résumé, il semble bien que δός, ἕς, θές ne puissent être des formes d'injonctifs ; au contraire, il est très vraisemblable que le ς représente une dentale sourde assibilée devant un *i* devenu semi-voyelle. Que la dentale fût ou non aspirée, que le suffixe fût τι ou θι, δός, ἕς, θές remontent à des formes qui, à une certaine époque, étaient dissyllabiques, tout comme le monosyllabe πρός dérive de προτί. Et ceci nous explique la particularité d'accent des impératifs en ς en composition, particularité dont Hérodien a fait une règle générale pour tous les monosyllabes oxytons. Les impératifs *ἀπό δοθι (ou *ἀπόδοτι), *ἐπί θεθι (*ἐπί θετι), *παρά θεθι (*παρά θετι), sont en réalité des paroxytons, qui en composition ne peuvent reculer l'accent que d'une seule syllabe, étant donnée la loi de limitation aux trois syllabes finales. De même σχές et -σπες sont traités, pour la place du ton, comme des paroxytons, et les types παράσχες et ἐνίσπες sont à proprement parler des proparoxytons.

Si les raisonnements qui précèdent sont exacts, la loi de M. Vendryes citée plus haut devra être corrigée de la manière suivante : « Les formes verbales monosyllabiques suivent en composition la règle générale du recul de l'accent : χρή ἀπόχρη, σχέ πάρασχε, *σπέ ἔνισπε, *σπές (indicatif aoriste) ἔνισπες. Il n'y a d'exception que pour les impératifs δός, ἕς, θές, *σπές, σχές, qui, étant originairement dissyllabiques ne peuvent reculer l'accent que d'une seule syllabe : ἀπόδος, συμπρόες (1), ἐπίθες, ἐνίσπες, παράσ-

(1) Il est possible que l'accent grec, comme celui du sanscrit, ne puisse reculer au delà du premier préverbe Dans ce cas, même une forme *συμπροες devrait être accentuée sur προ. Cf. Vendryes, § 150, p. 132.

χες ». Les syllabes -πό, -πρό, -πί, -νί, -ρά sont ici en réalité des antépénultièmes.

Si l'accent de ἐνίσπες, παράσχες n'est pas analogique, ces formes ne peuvent être des injonctifs. En effet, un injonctif est un aoriste indicatif sans augment : ainsi ἔνισπες. Or ἔνισπες, indicatif, est proparoxyton (Hérodien I 467, 25-26).

II.

Les considérations qui précèdent ont eu pour but de montrer qu'une apparente anomalie du ton du verbe grec en composition se ramène en réalité à l'une des lois les plus générales de l'accentuation hellénique. Cette conclusion comporte plusieurs conséquences importantes tant pour le système d'accent du grec que pour celui de l'indo-européen. Nous nous efforcerons de les dégager.

M. Meillet (*I. F.*, 21, p. 339 et suiv.) voit dans le type ἐπίθες la preuve de l'atonie constante du préverbe en grec : en effet, le préverbe tonique s'écrit ἔπι, par suite ἐπίθες nous montre ἐπί atone, ayant perdu son ton indépendant pour recevoir le ton d'enclise du verbe. Dans des formes comme ἐπίθες, le préverbe n'aurait pas plus son accent propre que la préposition ἀπό dans ἀπό τινος : dans les deux cas, le premier mot étant proclitique, atone, reçoit sur la finale un ton d'enclise sans aucun rapport avec le ton primitif de l'adverbe ἔπι ou ἄπο. Cette explication est fort ingénieuse, mais elle est contredite directement par ἔνισπε et πάρασχε ; et quant à ἐπίθες, ἀπόδος, παράσχες, etc., il est beaucoup plus simple d'en justifier l'accentuation comme nous l'avons fait, en admettant que θές, δός, etc., sont primitivement des dissyllabes paroxytons. L'argument tiré de l'anomalie apparente du ton dans ἐπίθες, etc , le principal de ceux qu'invoque M. Meillet pour établir l'atonie des préverbes en grec, est donc dénué de toute valeur. Par suite, il devient faux de dire que les « deux témoignages [du grec et du sanscrit en matière d'accentuation des préverbes] se contredisent d'une manière absolue » (*I. F.* 21, p 339). Rien n'empêche de comparer directement ἄπεχε, πρόφερε (préverbe tonique + verbe atone) à sk. *prá-bharati*, et, par suite, ἐπίθες

(de ἔπι + *θέσι ou *θεσσί) se classe également parmi les composés dont le préverbe est tonique.

D'autre part, M. Meillet refuse au grec (p. 340) le type correspondant au sk. *prabhárati* (préverbe atone + verbe tonique). Sans doute, il n'y a guère de formes verbales grecques qui portent un ton d'origine indo-européenne au simple, et gardent le même ton en composition. Pour quelques unes néanmoins, c'est là la seule interprétation possible : ainsi pour φής, συμφής et les impératifs du type καθελοῦ, ἐνθοῦ (cf. Vendryes, § 145 et 146), le parallélisme avec *prabhárati* semble incontestable. Et il nous paraît impossible de concilier le témoignage de ces formes avec l'opinion de M. Meillet sur l'atonie tout à la fois du verbe et du préfixe. Aussi ne saurions-nous admettre sa conclusion : « le grec et le sanskrit offrent deux types irréductibles l'un à l'autre, et qui obligent à poser une différence dialectale de date indo-européenne » (p. 340).

Nous ne pouvons donc suivre M. Meillet dans sa théorie nouvelle de l'atonie des préverbes. Mais avant de discuter d'autres opinions sur l'accentuation verbale en grec, il ne sera pas inutile de présenter quelques considérations sur une des lois essentielles de ce système d'accent. Le ton grec a sa place limitée aux trois dernières syllabes d'un mot à finale brève, aux deux dernières d'un mot à finale longue. Rien de plus caractéristique que le jeu de cette loi hellénique : elle ne souffre aucune exception qui ne s'explique immédiatement (πόλεως de πόληος), presque aucune analogie n'entrave son action, c'est le type le plus parfait d'une loi purement mécanique, dominant tout l'automatisme de la parole durant des siècles. De même que le Français (sauf des modifications toutes récentes que nous sommes incompétent à apprécier) n'admet, pour tout mot français ou étranger, qu'un seul accent, celui de la finale non muette, de même le Grec ramène de force à l'une des trois syllabes finales tout accent qui s'en écarte, en excluant même l'antépénultième lorsque la dernière est longue. Il importe de bien se pénétrer de ce caractère éminemment mécanique, automatique du ton grec. M. Bezzenberger croit savoir que l'accent indo-européen servait à marquer une antithèse (*B. B.*, 30, p. 173 et suiv.) : sk. *kṣitá- ákṣita-*, φθιτός ἄφθιτος ; de même sk. *námati*

s'oppose à *ā namati* comme l'all. *nehmen* à *áb-nehmen*. Nous craignons que dans des appréciations de ce genre on ne se laisse guider par des habitudes de langage très modernes. Fréquemment, en allemand moderne, on se sert d'un accent de mot ou de phrase pour mettre en relief une opposition que d'autres langues, le français par exemple, soulignent de manière beaucoup plus discrète. (Que l'on compare p. ex. l'intonation dans l'opposition : allemand *áb- und zúnehmen* et celle du fr. *augmenter* et *diminuer*). L'accentuation allemande est peut-être plus logique qu'une autre, cela ne nous prouve pas encore qu'elle soit plus primitive, et en tout cas il est souverainement dangereux de comparer la différence d'accent entre κεῖμαι et κατάκειμαι à celle de *néhmen* : *ábnehmen* (Bezzenberger, *l. c.*, p. 174). Il y a rencontre, et non identité entre les deux processus : autant l'Allemand a le sens d'une opposition avec *néhmen* dans *ábnehmen*, autant chez l'Hellène toute préoccupation de mettre en relief la signification propre du préverbe doit être considérée comme absente.

Comment donc comprendre l'accent verbal en grec ? La théorie qui paraissait le mieux établie jusqu'il y a peu de temps était celle présentée par M. Wackernagel (*K. Z.*, 23, p. 457-470). Complétée par M. Brugmann (*Gr. Gr.*[3], p. 156), elle repose sur les principes suivants :

a) Le verbe indo-européen était tantôt tonique et tantôt enclitique.

b) Un certain nombre de formes du verbe grec (ἴθι, λαβέ, φής, etc.) représentent les types orthotonés

c) La plupart des formes verbales remontent à des types enclitiques à l'origine. Lorsqu'elles satisfont aux lois sur les enclitiques (une enclitique n'a jamais plus de deux syllabes ni de trois mores), elles restent enclitiques : c'est le cas pour εἰμί et φημί. Les autres, et c'est le grand nombre, remplacent l'enclise par un recul d'accent aussi complet que possible : *Ζεύς δοιη devient Ζεὺς δοίη, *Ζεύς ορνυσι passe à Ζεὺς ὄρνυσι, etc. (Wackernagel, *K. Z.*, 23, p. 458).

d) Pour quelques formes enfin, le type enclitique se confond avec le type orthotoné : λείπω, λείποντι, λιπόμεθα, etc., n'ont et ne peuvent avoir qu'une seule accentuation, ce qui contribue à

faire triompher le type avec recul de l'accent dans les autres formes.

Le point faible de ce système, d'ailleurs fort logiquement agencé, est le caractère hypothétique du principe fondamental (*a*), admis comme un axiome. Et il appartient à M. Bezzenberger d'avoir mis en pleine lumière ce vice premier de l'argumentation de MM. Wackernagel et Brugmann (Bezzenberger, *B. B.*, 30, p. 167-175). Sans doute, on peut s'appuyer sur l'accentuation du Rig-Véda. qui nous montre le verbe personnel généralement accentué dans les subordonnées et dépourvu d'accent en proposition principale. Mais ce phénomène peut n'être pas d'origine indo-européenne (M. E. Hermann, *K. Z.*, 33, p. 481-535, va jusqu'à nier l'existence des subordonnées en indo-européen) ; et de plus, un verbe atone n'est pas nécessairement un verbe enclitique. Nous n'avons pas le droit d'assimiler à des enclitiques les verbes qui, en tout cas, jouent dans la phrase un rôle beaucoup plus important que les petits mots *ca*, *hi*, *vas*, *nas*, etc. M. Bezzenberger va plus loin. D'après lui, un verbe atone ne cède nullement son accent au mot précédent : s'il suit une enclitique, même trissyllabique, celle-ci reste inaccentuée, par exemple *asmé vasavo namadhvam* R. V. VII, 56, 17. L'enclise du verbe indien serait donc un phénomène à part, indépendant, et sans aucun rapport avec l'enclise très réelle de εἰμί et φημί, dans laquelle il faudrait voir une innovation hellénique isolée. L'enclise des verbes *être* et *dire* s'explique d'ailleurs fort bien sans qu'il y ait enclise du verbe en général. C'est le cas pour *est* en latin et le même phénomène se constate pour les verbes *dire*, en russe : les formes du verbe *govorit'* deviennent fréquemment atones, et les incises *mol*, *de*, *deskat'*, qui se rattachent à des verbes *dire*, « sont enclitiques, ou, moins communément, proclitiques » (Boyer et Spéranski, *Manuel pour l'étude de la langue russe*, p. 293-294).

Si les objections présentées avec tant de force par M. Bezzenberger sont valables, on pourrait être tenté de renoncer à établir un rapport quelconque entre l'accent verbal du grec et celui du sanscrit. En dehors des impératifs orthotonés du type λαβέ, des formes φαθί, φής, des quelques cas analogues à φέρω, où l'accent primitif coïncide avec la limite extrême de recul du ton hellénique, il semble que la conjugaison grecque n'ait rien gardé qui

puisse être rattaché directement aux types d'accentuation du sanscrit. Nous croyons cependant qu'en suivant M. Bezzenberger on peut reprendre en grande partie la théorie de M. Wackernagel. Il suffit pour cela de faire appel à la composition verbale, en supposant l'accent primitivement établi sur le préfixe. M. Wackernagel admettait que *Ζεύς γνοιη (verbe enclitique) s'était changé en Ζεὺς γνοίη, tandis que la forme orthotonée restait *γνοιή ; pour M. Bezzenberger, ce sont des composés comme *ἄποβαιην *ἔπιγνοιη, devenus ἀποβαίην, ἐπιγνοίη, qui ont fini par entraîner la modification de *βαιήν, *γνοιή en βαίην et γνοίη. Le raisonnement est le même, mais le point de départ est différent, et c'est la légitimité de ce point de départ qu'il s'agit d'établir. Est-il bien sûr, nous objectera-t-on, qu'à l'époque où s'est constituée l'accentuation verbale, il existait en grec une véritable composition, et dans cette composition le préverbe portait-il l'accent ? Rappelons tout d'abord que les raisons logiques d'accentuer le préverbe (cf. plus haut p. 8, 9) ne sont pas faites pour nous toucher : même en allemand, où la logique joue un certain rôle dans la composition et l'accentuation verbales, il serait bien difficile d'expliquer par le seul raisonnement pourquoi l'usage donne à tel verbe un préfixe séparable et tonique alors que dans tel autre il accentue le verbe et laisse le préverbe atone. A plus forte raison devrons-nous nous abstenir de justifier le ton du préverbe grec par des considérations *a priori*. — Pour ce qui est du sanscrit, la composition verbale est attestée dès l'époque védique : c'est du moins à cette conclusion qu'aboutit M. Oldenberg (*Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.*, 61, p. 803 et suiv.). La composition est encore très lâche, le préverbe est séparable, mais c'est vraiment une composition verbale, qui prélude à la soudure étroite du verbe et du préfixe, laquelle est accomplie en sanscrit classique et en pâli.

En grec, la composition verbale est antérieure à Homère : la tmèse nous montre un préfixe séparable, non un adverbe indépendant (1). Mais avons-nous le droit de supposer la jonction du pré-

(1) E. Hermann (*K. Z.* 33, p. 524) voit dans la fréquence de la tmèse la preuve que la composition verbale en est tout au plus à ses débuts à l'époque homérique. On pourrait soutenir avec autant de vraisemblance que les composés séparables de l'allemand ne sont pas des composés.

verbe et du verbe déjà accomplie lors de la constitution du système hellénique d'accent, qui est sans contredit très ancien? L'analyse des formes ἐπίθες, παράσχες, etc., répond à cette question. En effet 1) l'accent de ἐπίθες et des autres formes du même type nous reporte à une époque où les monosyllabes θές, σχές, etc., valaient deux mores (*θέσι ou *θεσσί), c'est-à-dire à une date considérablement antérieure à Homère, qui traite θές, δός, etc., comme des brèves.

2) Les formes ἐπίθες, παράσχες, etc., sont en réalité des proparoxytons (cf. plus haut, p. 6), et cela depuis l'époque très ancienne qui précède la perte de la seconde more. Donc, dès cette date reculée, le préfixe faisait corps avec le verbe au point de vue de l'accentuation. Pour une forme comme κατάλαβε, on pourrait croire que l'accent sur l'antépénultième du mot formé par le verbe et son préfixe est analogique et de date fort récente ; pour ἐπίθες, παράσχες, etc., une action hystérogène de ce genre eût abouti nécessairement à *ἔπιθες, *πάρασχες, etc., d'après ἔνισπε, πάρασχε.

Si ces raisonnements sont exacts, on devra admettre que la composition verbale a joué un rôle important dès l'époque la plus ancienne de la langue grecque, et il est tout naturel que l'accentuation en ait subi l'influence. Mais, pour expliquer celle-ci comme le fait M. Bezzenberger, il faut faire appel à un deuxième élément, la tonicité du préverbe. Si *κάτα κειμαι s'est changé en κατάκειμαι, *ἔπι τανυται en ἐπιτάνυται, etc., on comprend jusqu'à un certain point que *κειμαί, *τανυταί aient cédé la place à κεῖμαι, τάνυται ; mais est-il vrai que κάτα, πρό, ἔπι, etc., fussent régulièrement toniques en composition ? M. Meillet le nie. Pour nous, nous avouons ne pas voir d'autre explication possible pour ἐπίθες, ἀπόδος, etc. En effet tout indique que dans le cas de l'accent frappant une syllabe antérieure à l'antépénultième (ou l'antépénultième quand la finale est longue), il y a eu simplement déplacement de l'accent vers la droite : *φέρομενος devient φερόμενος, *μέλανων passe à μελάνων. Le processus comme le pourquoi de cette mutation est loin d'être clair : mais il ne saurait y avoir aucun doute sur la réalité du fait, qui est d'une absolue régularité. Pour aucun des cas de recul de l'accent vers l'initiale (pas même

pour la loi de Wheeler sur les oxytons dactyliques), nous ne saisissons aussi nettement le mécanisme du phénomène. Dès lors, l'explication de M. Bezzenberger est très séduisante. Soit ἔπι + *θεσι (ou *θεσσί), πάρα + *σχεσι (*σχεσσί), type d'accentuation correspondant à sk. *prábharati* (tout comme les types helléniques plus rares ἐνθοῦ, συμφῆς correspondent à *prabhárati*) ; une fois la loi de limitation entrée en vigueur, *ἔπιθεσι (*ἔπιθεσσί), *πάρασχεσι (*πάρασχεσσί) deviennent *ἐπίθεσι (*ἐπίθεσσί), *παράσχεσι (*παράσχεσσί), comme *φέρομενος devient φερόμενος.

L'influence d'une composition à préverbe tonique, combinée avec le jeu de la loi de limitation aux trois syllabes finales suffit-elle pour nous rendre raison de toutes les particularités de l'accent grec dans la conjugaison ? Nous ne le pensons pas. M. Meillet a fait observer avec beaucoup de justesse (*Mém. soc. ling.* 11, p. 315), que la tendance qui a abouti en éolien (lesbien) au recul de l'accent dans tous les mots, est commune à tous les dialectes ; on en retrouvera par conséquent des traces dans toutes les parties de l'accentuation. A première vue, le verbe obéit dans tous les dialectes à une loi de « barytonaison » analogue à celle de l'éolien. Mais ce serait une explication par trop simpliste d'admettre que dans telle catégorie de mots, les formes personnelles du verbe, on use du principe éolien pour retomber dans un système d'accent tout différent et beaucoup plus compliqué dès qu'il s'agit de substantifs ou d'adjectifs. En réalité, nous ne savons que fort peu de chose de l'accentuation éolienne, en dehors de sa tendance générale. Ce n'est donc pas une solution que de la faire intervenir dans l'interprétation des formes mieux connues des dialectes ioniens ou de l'attique : peut-être l'explication de la barytonaison verbale en grec commun peut-elle au contraire jeter quelque lumière sur le phénomène plus général du dialecte lesbien. M. Meillet (*Mém*, 11, p. 315) conclut de ce que *τανυταί perdait son accent dans la phrase, à un développement d'accent secondaire τάνυταὶ. C'est aller bien vite en besogne. Quoi qu'il en soit, il est certain que dans bien des cas, en dehors de la conjugaison, l'accent grec a subi un recul ; la chose semble incontestable pour les oxytons dactyliques. M. Hirt (*I F.*, 16, p. 71 et suiv.) a réuni un grand nombre d'exemples de toute espèce, dont il serait mal-

aisé de dégager une loi précise, mais qui paraissent cependant indiquer une tendance déterminée. Or il n'en faut pas davantage pour nous expliquer que là où la composition fournissait un type proparoxyton, la langue l'ait préféré, dans la majorité des cas, au type oxyton, qui perdait régulièrement son ton à l'intérieur de la phrase. Soit *ἔπι-τανυται devenu ἐπιτάνυται à côté du simple *τανυταί généralement modifié par le sandhi en τανυταὶ : il suffit d'une faible tendance à la barytonaison pour que la forme τάνυται donnée par ἐπι-τάνυται l'emporte sur *τανυταὶ.

Les conclusions de notre travail peuvent se formuler de la manière suivante :

1. Les monosyllabes oxytons verbaux suivent en composition la loi générale du recul de l'accent : *-σπέ ἔνισπε. σχέ πάρασχε, *-σπές (aor. indic.) ἔνισπες.

2. Les impératifs δός, ἕς, θές, σχές. *-σπές, étant primitivement dissyllabiques, sont accentués en composition sur la syllabe qui était originairement l'antépénultième : ἀπόδος. συμπρόες, ἐπίθες, παράσχες, ἐνίσπες. Ils obéissent par conséquent à la loi générale de recul de l'accent verbal.

3. A l'époque où δός, ἕς, θές, etc., étaient encore dissyllabiques, c'est-à-dire à une époque de beaucoup antérieure à l'époque homérique,

a) l'accent était déjà régi par les lois qui nous sont familières : sinon l'accent de ἐπίθες, etc., ne se serait pas fixé sur la syllabe qui était alors l'antépénultième.

b) la composition verbale était déjà habituelle : puisque l'accentuation παράσχες suppose une soudure étroite du verbe et du préverbe.

c) l'accent en composition était régulièrement sur le préverbe : *ἔπιθεσι (ou *ἔπιθεσσι̯) est devenu *ἐπίθεσι (ἐπίθεσσι̯) comme *φέρο-μενος s'est modifié en φερόμενος.

4. Le recul de l'accent verbal vers l'antépénultième a eu pour point de départ un recul analogue dans le verbe composé, ce qui suppose un préverbe tonique suivi d'un verbe atone. Les formes avec recul de l'accent ont triomphé grâce en partie à une tendance générale de la langue grecque à la barytonaison.

COMPTES RENDUS.

Transactions of the Third International Congress of the History of Religions, two vol. in-8°, pp. 327 et 457, Oxford, Clarendon Press, 1908, 21 sh.

A peine le Congrès international de l'Histoire des Religions, tenu à Oxford en septembre dernier, a terminé ses travaux, que paraissent sous une forme parfaite, les *Transactions* qui fournissent une idée très complète de ce qui s'est dit et de ce qui a été lu dans ces assises internationales. Les mémoires les plus importants sont reproduits in-extenso, sauf quelques regrettables exceptions ; d'autres sont substantiellement résumés. On ne peut trop féliciter les éditeurs MM. P. S. Allen et J. de M. Johnson : venir à bout aussi rapidement et d'une manière aussi satisfaisante à tous égards d'une entreprise aussi lourde, c'est infiniment rare et exemplaire.

Le contenu de ces deux volumes est très varié, disons hétéro gène ; et les mémoires sont de valeur très inégale. Nécessairement, car il s'agit d'une « science » ou d'une « histoire », qui encadre les objets les plus divers, dont le principe d'unité n'est pas encore trouvé, qui, de l'avis de plusieurs, ne constitue encore qu'un « *heilloser Dilettantismus* (Harnack) pour autant qu'elle se distingue des disciplines particulières auxquelles elle emprunte ses matériaux disparates.

Le Congrès était scindé en sections : religions de la Chine et du Japon, — Egypte, — Sémites, — Inde et Iran, — Grecs et Romains, — Germains, Celtes et Slaves : les mémoires présentés relèvent, comme il convient, des philologies ou histoires chinoise, japonaise, etc. bien qu'une part ait été faite à la synthèse « reli-

gioniste », par exemple *Some points in the cult of the heavenly Twins,* de J. R. Harris (II, p. 175), ou à la simple fantaisie, par exemple, « *Le culte du soleil et les sacrifices humains chez les Grecs* et *Etude philologique sur les noms propres de l'Irlande et de la Grande Bretagne* de M. E. Fourrière.

Les travaux de la section de la religion chrétienne dépendent de la théologie et des sciences auxiliaires ; ceux consacrés aux religions « of the lower culture » reposent sur l'anthropologie. Mais pour étudier et déterminer « La méthode et le but de l'histoire des religions » (11e section) on fait appel à la psychologie, à la métaphysique, à la « méthodologie » et à l'inévitable sociologie.

L'Inde-Iran s'est distingué par un nombre relativement considérable de « papiers » de mérite. Signalons ceux de MM. de la Vallée Poussin, Hillebrandt, Lanman, Jacobi, Oltramare, Grierson, Barnett. M. Rhys Davids fut un admirable président ; Mrs Rhys Davids, aussi savante que spirituelle, défendit les principes bouddhiques en toute occasion. Si les organisateurs du congrès n'avaient pas commis une étrange faute de goût en introduisant dans cette section le cabotinage sous les espèces du Bhikkhu Mac Gregor, cela eût été parfait.

Dans la section sino-japonaise, signalons le « President's address » du Prof. Giles (Cambridge) : « Toute recherche relative à la Chine suppose la connaissance approfondie de la langue écrite.... Nous ne pouvons pas, jusqu'ici, dire que nous connaissions quoi que ce soit des origines du peuple chinois ;.. les origines de la religion nous sont aussi cachées par un voile jusqu'ici impénétrable ».

Le Prof. Morris Jastrow, qui présidait la section sémitique, définit la théorie astrale de Winkler-Jeremias ; il s'y rallie dans ce qu'elle a d'essentiel. Décidément, cette nouvelle combinaison fait son chemin.

A la section chrétienne, on notera l'étude du Rév. P. G. Peabody, *New Testament Eschatology and New Testament Ethics*, et, sensationnelle, l'étude, disons le paradoxe de P. Haupt *The ethnology of Galilee* : Jésus n'était pas de race juive. La discussion fut assez vive pour que les journaux (d'ailleurs fort attentifs au congrès) soulignassent cet incident.

Notre compatriote, M. Goblet d'Alviella, président de la section « Méthode et but de l'histoire des religions », s'expliqua sur les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions : ces sciences sont l'ethnographie, le folk-lore, le préhistorique, la philologie, la psychologie, la sociologie. — Sans doute aurait-il pu mieux marquer que la philologie comprend une demi-douzaine de philologies, disciplines très distinctes, inégalement sûres. — Approuverons-nous sa conclusion que chacune de ces sciences est arrivée « à des conclusions positives dont nous pouvons faire état dans notre travail de rapprochement et de synthèse » ? Non pas ; nous ne sommes pas disposés à cet optimisme ! Disons que nous ne croyons pas aux résultats « positifs » de la sociologie, aux conquêtes définitives du « préhistorique ». L'abîme qui nous sépare de M. Goblet devient visible dès que les termes du problème sont précisés. « On ne peut contester, écrit-il, que l'hiérologie ne possède désormais des matériaux suffisamment nombreux et solides pour lui permettre d'établir une classification scientifique des phénomènes religieux. D'autre part, il faut tenir compte des résultats obtenus dans d'autres domaines par l'emploi de la méthode comparative. On est arrivé à faire l'histoire comparée du langage, de l'art, de la propriété, du mariage, des principales institutions juridiques et sociales. Pourquoi pas de la religion également ? » Egalement ? C'est assez bien dit en vérité. Admettre, — ce qui est d'ailleurs contestable, — que l'hiérologie soit dans des conditions aussi favorables que celles où se trouve la linguistique comparée, l'hiérologie devra renoncer aux sublimes ambitions que l'étude du langage s'est interdites du jour même où elle est devenue scientifique, et pour devenir scientifique. Dès ses débuts comme science, elle fut modeste, et elle ne pense pas avoir résolu une seule des questions d'origine et d'évolution générale qui font la joie de la science des religions, et qui, par ce temps de scepticisme, la rendent de plus en plus suspecte aux spécialistes et aux esprits réfléchis. Sans choir dans l'agnosticisme, sans douter de l'*Avenir de la Science*, on peut dire que toutes les questions intéressantes sont insolubles.

Un exemple réellement effrayant de cette méthode comparative qui trouve partout des « résultats positifs », est fourni par le

mémoire de M. Söderblom sur « *la place de la Trinité chrétienne et du Triratna bouddhique parmi les triades sacrées* ».

C'est dans cette section qu'aurait dû trouver place le mémoire de M. J. Toutain, qui s'est égaré chez les Grecs et Romains. Il porte pour titre « *L'histoire des religions et le Totémisme* ». Le Totémisme est un des derniers « ismes » destinés à expliquer les origines religieuses. L'usage abusif qu'on s'en permet implique, dit l'auteur, trois postulats qu'on néglige de formuler, qu'on n'essaie pas de démontrer, et qui, à l'examen, apparaissent aussi faux qu'invraisemblables. Ce sont là des pages nettes, limpides, serrées, d'une logique qui rappelle ce que A. Lang a écrit de plus solide ; elles firent impression. Si un Congrès de savants pouvait être rapproché d'une exhibition profane, nous dirions que ce mémoire fut le clou des assises d'Oxford. C.

* * *

Açvaghoṣa, *Sūtrālamkāra*, traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva par Edouard Huber, chargé de cours à l'Ecole française d'Extrême-Orient, publié sous les auspices de la Société Asiatique, Paris, Ernest Leroux, 1908 — pp. VIII-496.

Açvaghoṣa est le très célèbre auteur du Buddhacarita, histoire de Çākyamuni sous forme de « grand poème », de la Vajrasūci, « aiguille de diamant », traité de polémique contre la caste brahmanique, du Mahāyānaçraddhotpāda, ouvrage de théologie qui exalte le Grand Véhicule et expose la doctrine de l'école Vijñānavādin, du Sūtrālaṁkāra, « l'ornement des Sūtras », et d'un grand nombre de livres qui, comme les deux derniers nommés, n'existent plus dans l'original. Suzuki a donné une version anglaise de la traduction chinoise du Çraddhotpāda (Awakening of the Faith) ; M. E. Huber nous permet aujourd'hui de chercher dans le Sūtrālaṁkāra l'expression autorisée de la littérature d'édification telle que la comprit un des plus grands génies du Bouddhisme. Ce sont des histoires presque toutes empruntées à la tradition canonique, mais embellies par les artifices de l'art et donnant prétexte à des discours homilétiques.

Comme l'a établi M. S. Lévi, dans un magistral mémoire

(Journal Asiatique, 1908, II, pp. 57-184), — auquel je ne reprocherai que de ne pas ménager assez les droits de M. E. Huber à exploiter lui-même l'ouvrage qu'il avait fait sien par une traduction si méritante, — un des principaux mérites du Sūtrālaṁkāra réside dans ses relations avec la littérature d'une école déterminée, celle des Sarvāstivādins. Comme dans ses autres études sino-indiennes, M. S. Lévi est merveilleux d'information et d'ingéniosité.

Je ne me propose pas, pour ma part, d'apporter quelque contribution au problème du Sūtrālaṁkāra et des relations des multiples recensions de la fable et de la tradition bouddhiques, mais seulement de faire goûter le charme d'un livre que les profanes liront avec grand plaisir, et, peut-être, avec quelque profit moral !

On ignore généralement, faute d'avoir lu les Jātakas, que les bouddhistes, si curieusement insupportables quand ils abordent certains sujets qui leur tiennent beaucoup à cœur, sont très capables de gaieté. Telle est la caractéristique de plusieurs légendes enjolivées par Açvaghoṣa. Tout Bodhisattva qu'il fut, — c'est-à-dire bien que la piété de l'école ait reconnu en lui un futur Bouddha déjà fort avancé dans sa sainte carrière, — il aimait le mot pour rire, et il ne lui déplaisait pas, à l'occasion ,d'être irrespectueux.

C'est dans cet esprit qu'il raconte, par exemple, l'histoire du moine « qui, avec trois coups de bâton, apprend à un voleur les trois refuges ». On sait que, pour être bouddhiste, il faut « prendre refuge dans le Bouddha, dans la Doctrine qu'il a prêchée, dans l'excellente Congrégation qu'il a fondée ». Le Bouddha, la Loi, l'Eglise, ce sont les trois joyaux, les trois refuges, les trois sources de salut. — Or, il advint qu'un voleur vint frapper à la porte bien fermée de la cellule d'un moine à la fois simple et prudent : « Si je te voyais, crie-t-il au voleur, j'aurais grand peur ! Passe la main par cette ouverture, et je te donnerai quelque chose ». La main, témérairement introduite, fut aussitôt liée par une corde à un poteau. Le moine, alors, sort de sa retraite, saisit un bâton, et frappe son voleur en disant : « Refuge en Bouddha ! » Le voleur, rempli d'épouvante, dit à son tour : « Refuge en Bouddha ! ». Le moine frappe une seconde fois en disant : « Refuge

dans la Loi ! » et le voleur, qui craignait de mourir, de répéter : « Refuge dans la Loi ! ». Troisième coup : « Refuge dans la Communauté ! » : le voleur répète : « Refuge dans la Communauté ! », mais il pense : « Combien a-t-il de formules de refuge, ce saint homme ? S'il en a beaucoup, c'est fait de moi ; ce sera la fin de ma vie ». — Mais, à ce moment, le moine le lâcha et le laissa s'en aller ;... c'est à peine si le pauvre homme, tout meurtri, fut capable de se relever. Cependant son âme était sauvée ; bientôt il entrait dans les ordres, et, à qui s'étonnait de sa conversion, il disait : « J'ai rencontré un homme sage et intelligent qui m'a donné trois coups de bâton. Le Bouddha est en vérité omniscient. S'il avait appris à ses disciples quatre formules de refuge, c'en était fait de moi : mais, probablement, il a prévu le cas, et c'est pour empêcher ma mort qu'il a enseigné un triple refuge et non pas un quadruple refuge », et il ajoutait quelques strophes :

« C'est pour le profit des trois mondes
que le Bouddha a proclamé trois refuges ;
s'il devait y en avoir un quatrième,
j'aurais été sans refuge ».

Il faudrait, et n'en doutons pas, M. E. Huber ou quelque historien du Bouddhisme s'en chargera, relever tous les détails qui intéressent la vie bouddhique, les rapports des moines et des laïcs, les rapports des diverses sectes religieuses, et, en général, la société indienne. On gagnera beaucoup à classer ces menues observations. Mais ce qui présente un vif intérêt, c'est le Bouddhisme tout pratique et moral, exempt de préoccupations métaphysiques, que ce beau livre nous révèle très vivant et très séduisant. L'esprit d'une religion se manifeste dans sa légende dorée. On aimera beaucoup l'anecdote du moine, orgueilleux de sa science, qui tombe dans le péché et devient boucher (p. 164) ; on apprendra avec plaisir que, pour être tombé sept fois, pour être sorti sept fois de l'Ordre, il ne faut pas désespérer d'y rentrer une huitième fois, pour de bon, et de faire son salut (p. 167). L'histoire du roi qui offre cinq sous à un tumulus-reliquaire (*stūpa*), nous convainc péniblement de notre avarice (p. 183). Quant au conte intitulé « Le Bouddha désavoue Çāriputra », il contient, à tous les points

de vue, au point de vue humain comme au point de vue bouddhique, une précieuse leçon. Çāriputra était, de tous les disciples du Maître, le mieux doué. On dit même que, fondateur de la métaphysique, il a, après Çākyamuni, « mis en mouvement la roue de la Loi ». Or un homme, touché de la grâce, demanda à entrer dans l'Ordre. Çākyamuni étant absent, il revenait à Çāriputra de l'examiner : à étudier l'actuelle existence du candidat, et ses existences antérieures au cours de milliers et de milliers de siècles, le grand disciple ne put découvrir la plus petite bonne disposition : « Je ne puis te sauver », dit-il, et il le congédia. — « Quel misérable suis-je donc pour que personne ne veuille me sauver ! » pensa le candidat éconduit ; « tous les individus des quatre castes sont admis à entrer dans la vie religieuse. Quel crime ai-je donc commis ? » — Alors vint le Bouddha, pareil à une montagne d'or en marche, à la porte de la salle du couvent :

« Lui qui est l'omniscience personnifiée,
Lui qui est compatissant et affectueux,
Lui, le Bouddha traverse les trois mondes
pour chercher qui il puisse convertir ;
telle une vache qui cherche son veau,
son amour ne s'épuise jamais ».

Le Saint posa sa main sublime, marquée du signe de la roue et aux doigts palmés, sur la tête de cet homme et lui adressa ces paroles : « Pourquoi pleures-tu ? » et sur ses explications : « Çāriputra ne possède guère l'omniscience... son intelligence a des limites ; il n'en sait pas assez pour résoudre le principe subtil des actes ». Et il conféra l'ordination à ce pauvre homme, et il interrogea Çāriputra : « Pour quelle raison n'as-tu pas accepté cet homme dans la vie religieuse ? » — « Parce que, Seigneur, je ne lui voyais pas de bonnes dispositions ». — « Sache », reprit le Maître, « que je considère les bonnes dispositions comme une chose bien subtile ! Les sables des rochers de la montagne, quand ils sont fondus, donnent de l'or. De même... ». Seul le Bouddha sait sonder les cœurs ; seul il pouvait savoir que, quelques milliers de siècles déjà révolus, le candidat malheureux, poursuivi par un tigre, s'était écrié : « Adoration au Bouddha ! » Aussi, comme il

est dit dans le Canon, ceux que le Bouddha abandonne, ceux-là sont perdus. Les disciples les plus sages, les Pratyekabuddhas (Bouddhas non prédicants) même, sont des ignorants : « Je considère les bonnes dispositions comme une chose bien subtile ! ».(1)

Si je voulais mentionner tout ce qui est édifiant, instructif, ou simplement curieux, je résumerais les quatre-vingt-dix légendes. Leur charme littéraire est très grand, et mieux vaut en recommander la lecture.

J'observerai, en terminant, que la traduction de M. E. Huber est une des rares traductions faites sur le chinois où ne se rencontrent pas d'absurdités, soit au point de vue bouddhique, soit au point de vue « bon sens ». Il est manifeste que les sinologues ont fait de très notables progrès dans l'intelligence des livres chinois bouddhiques Cela tient, évidemment, à ce que des savants comme M. E. Huber, armés du sanscrit et pénétrés de la fable et de la psychologie indiennes, savent d'avance le sens de leur texte. A vrai dire, on n'a jamais compris un texte quelconque qu'à cette essentielle condition ; mais la loi est surtout vraie pour le chinois et le tibétain (2).

* * *

(1) Pour le dire en passant, cette légende illustre un vers du Bodhicaryāvatāra (IV. 7)

vetti sarvajña evaitām acintyāṁ karmaṇo gatim
yad bodhicittatyāge 'pi mocayaty eva tān narān,

que j'avais cru devoir traduire *(Introduction à la pratique des futurs Bouddhas*, p. 23) : « [Seul] il voit, celui qui sait tout, cette marche incompréhensible de l'acte : il fait parvenir à la délivrance les hommes mêmes qui abandonnent la pensée de Bodhi ». M. L. Finot affirme (T'oung-pao, 1908, p. 9) : « c'est le *karman* [acte] et non le *sarvajña* [celui qui sait tout] qui fait parvenir les hommes à la délivrance ». Beaucoup d'hérésies en peu de mots !

(2) J'ai noté avec grand intérêt le passage relatif au culte de la mère du Bouddha, culte si peu développé, en effet (p. 400) ; un emploi de l'expression *dharmakāya* (p. 217, 390) qui parait nouveau : le « corps matériel » de l'esclave appartient au roi ; non pas son « corps spirituel », son âme, sa pensée ; la discussion critique des origines de certaines croyances superstitieuses (se jeter dans le feu ou dans des précipices pour renaître au ciel) ; l'hommage rendu aux vieux *rishis* brahmaniques, l'hostilité contre les brahmanes (p. 127) ; la jolie comparaison du feu sans fumée et sans flamme (p. 177) : de même, tant que les passions ne sont pas éteintes, il y a danger de chute. On sait que le Grand Véhicule nie que les saints du Petit Véhi-

The Panchatantra, a collection of ancient Hindu tales, in the recension, called Panchakhyanaka, and dated 1199 A. D, of the Jaina monk, Purnabhadra, critically edited in the original Sanskrit by Dr Johannes Hertel, Oberlehrer am Königlichen Real-Gymnasium, Doebeln, Saxony. — Forme le volume XI de la *Harvard Oriental Series* edited by Charles R. Lanman.

M. J. Hertel poursuit, depuis de nombreuses années, des recherches qui apportent des lumières nouvelles sur l'histoire du Pañcatantra. Il a découvert et éditera prochainement la plus ancienne recension de ce célèbre recueil, le Tantrākhyāyikā, qu'il place vers 200 avant notre ère ; il a déterminé, parmi la foule des variantes et en étudiant la filiation de quelque cinquante Mss., le texte de Pūrṇabhadra dont il nous donne l'*editio princeps* ; il y ajoutera prochainement d'amples explications critiques, des traductions, des tables d'identification qui permettront de suivre l'extraordinaire fortune des vieilles fables indiennes. C'est ainsi que les indianistes reprennent les travaux des Benfey et des Weber, et, avec un luxe d'informations et une précision jusqu'aujourd'hui inconnus, cherchent à résoudre des problèmes toujours captivants, probablement toujours insolubles.

On ne peut féliciter trop chaleureusement M. Hertel de sacrifier si généreusement beaucoup de talent et de temps à un labeur minutieux. On arrive à se passionner pour cette besogne d'éditeur ; mais, pour peu que le nombre des sources manuscrites soit considérable, et que les variantes soient anodines, il faut une haute vertu pour éviter toute défaillance.

M. C. R. Lanman a été, pour son collaborateur, un bienfaisant génie. Jamais personne n'a eu, autant que le sympathique professeur d'Harvard, le sentiment des nécessités de notre philologie

---

cule puissent obtenir la destruction des passions *(āsravas)* ; les remarques sur l'aumône (p 178, 122), où Açvaghoṣa est moins libéral que Candrakīrti : celui-ci loue les « donneurs » intéressés, semblables aux marchands qui placent de l'argent à gros intérêt ou troquent des objets médiocres contre de fortes sommes ; Açvaghoṣa place tout le mérite dans l'intention. — Je ne suis pas sûr que *asaṁjñin* signifie *être sans désignation* (p. 162). Je crois que, p. 189, dernière ligne, il faut supprimer la négation ; voir d'ailleurs l'index chinois p. 477. — Les index sont des plus commodes.

et l'inventive industrie qui permet d'y pourvoir. Le Pañcatantra, avec ses histoires s'emboitant les unes dans les autres, — il y a des emboitements du troisième degré ! — offrait à son ingénuosité une belle carrière. Par un dispositif très simple, il met de la lumière et de l'espace dans ce labyrinthe. Il a tout prévu. Les en-têtes disent où l'on retrouvera « l'oiseau et la mer » que « les trois poissons » ont interrompus : la police différenciée et des lignes marginales, doublées ou triplées au besoin, donnent à l'ouvrage un cachet tout particulier et fort élégant.

Là ne se bornent pas les innovations de M. C. R. Lanman. Persuadé que le système indien de non-ponctuation et non-séparation des mots est saugrenu, il a fait d'énergiques efforts pour européaniser l'écriture devānāgarī. « Hyphenation » des mots composés, emploi abusif du virāma, superposition d'accents pour marquer les crâses, telles sont, notamment, les recettes qu'il préconise. Pour ma part, j'ai toujours cru que nous devrions imprimer les textes sanscrits en transcription et pousser aussi loin que possible la séparation des mots : la raison qui s'oppose au système de transcription est, d'ailleurs, très forte. N'oublions pas qu'il y a des sanscritistes au pays des brahmanes ! Un jour viendra où les paṇḍits seront capables de faire des index et de marquer convenablement des références, et où ils écriront leurs préfaces en anglais. Il est excellent qu'ils puissent lire les textes édités en Europe et en Amérique, et on ne voit pas pourquoi ils se donneraient la peine d'apprendre notre transcription latine ! Aussi M. C. R. Lanman croit-il qu'il faut prendre un biais : adapter la devānāgarī aux besoins, urgents, des commençants, et encore marquer, le cas échéant, par la séparation des mots, l'interprétation de l'éditeur. Je ne goûte pas ses parfois aventureuses méthodes. Par exemple il me paraît puéril, — qu'on me permette l'expression, — de souligner le *ai* ou l'*ā* dans les groupes *sadaiva*, *ye cānye*, *paçyaitān*. Je déteste aussi l'emploi du virāma dans des saṃdhis comme *apy upa°* (p. 156). Si le débutant est arrivé à la page 156 sans être familiarisé avec ces procédés d'euphonie, il n'est pas digne de boire le lait de Sarasvatī !

Mais peu importe. S'il y a beaucoup à laisser dans ce système original, il y a certainement encore plus à prendre. Et surtout,

qui ne lira pas avec autant de plaisir que de profit les vingt-neuf pages d'introduction : « Notes on the externals of Indian books », où l'humour embellit l'érudition la plus perspicace ? Il est bien amusant d'apprendre, par exemple, que notre ami le professeur A. V. W. Jackson télégraphia un jour à Mrs Jackson ces très simples mots : « Have gotten theatre tickets. Meet me at Grand Central Station ». Quelle ne fut pas sa surprise de trouver à la Grand Central Station sa femme accompagnée de huit amis ! Le télégraphiste avait mal divisé *gotten*, *got ten* ! — Il est fort instructif de suivre dans les Prātiçākhyas, dans les traditions manuscrites, dans les commentateurs, dans les éditions modernes, en un mot dans la littérature exégétique indigène ou occidentale, l'histoire des méprises et des jeux de mots causés ou facilités par les exigences du saṃdhi pâninéen. De cette histoire, — que chacun pourra compléter de quelques détails, (*nāsmi* = *na asmi* = non sum = *nā asmi* = je suis le puruṣa ; *kā me bhujaṅgatā* = En quoi suis-je un vaurien ? = *kāme bhujaṅgatā* = Il faut être coquin en amour ? = *kā me bhujaṃ gatā* = Quelle femme ai-je embrassée ?) — il résulte qu'une stricte observation du saṃdhi est pratiquement impossible, et, en fait, contredit aux usages les plus anciens.

Le Pañcatantra de MM. Hertel et Lanman est un excellent livre pour les débutants ; avec les compléments annoncés, il formera un des monuments que le labeur de l'Ancien et du Nouveau Monde élève à la mémoire de Henry Warren, le généreux donateur de la Harward Series.

* * *

M. le Professeur H. Strack vient de publier la quatrième édition de son Introduction au Talmud. (*Einleitung in den Talmud*, Leipzig, Hinrichs, 1908, p. VIII-183. Pr. 3.20 M.). Cette édition diffère notablement des premières. L'auteur l'a tenue au courant des dernières publications et a réexaminé les principales questions controversées en cette matière. Quiconque désire s'initier à l'étude du Talmud devra recourir à cette introduction si complète et si méthodique. Et ceux qui sont déjà suffisamment initiés auront encore beaucoup à apprendre dans cet excellent manuel.

La bibliographie systématique du chapitre XII (p. 139-175) est extraordinairement riche et faite avec le plus grand soin. Notons encore que des tables très complètes facilitent beaucoup l'usage de cette Introduction.

Bref, c'est un livre indispensable.

MISCELLANEA.

Le rabbin Dr Gaster vient de commettre une singulière méprise. Ayant acquis récemment des manuscrits samaritains du livre de Jozué, le docte rabbin se mit à les étudier et arriva bientôt à la conclusion qu'il possédait une très ancienne recension hébraïque du livre de Jozué, antérieure à Josèphe, et différant notablement de la recension masorétique. Gaster admettait que cette recension et le texte masorétique dérivaient d'une même source aujourd'hui perdue, le livre primitif de Jozué. Il édita et commenta le fameux manuscrit samaritain dans la *Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1908, p. 209-282 ; 494-549 sous le titre sensationnel : *Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension entdeckt und zum ersten Male herausgegeben.*

La contradiction ne se fit pas attendre. Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin (séance du 30 juillet 1908) Yaheida démontra que l'auteur du manuscrit samaritain avait connu la version arabe du livre de Jozué, et que l'œuvre était donc récente. D'autres encore protestèrent contre les conclusions de Gaster. L'affaire vient d'être tirée au clair par une déclaration du Grand Prêtre Samaritain, Jacob, fils d'Aaron, faite à Dalman (*Theologische Literaturzeitung*, 26 sept. 1908). Le grand prêtre assura avoir composé la recension sur l'arabe, il y a quelques années. Il se montra très étonné des résultats auxquels un savant européen venait d'aboutir ! ! Le grand prêtre fit le même aveu à P. Rahle (*Zeitschrift des d. morgenl. Gesellschaft*, 1908, p. 550-551) et au P. Lagrange (*Revue biblique*, 1909, p. 150). Le texte publié par Gaster avait déjà été édité à Jérusalem en 1902 ! !

* * *

Dans le même genre, mais avec plus de retentissement parmi le public, nous avons eu fort récemment l'aventure des deux scarabées égyptiens achetés à Paris par le Musée du Cinquantenaire à Bruxelles. Le texte de ces scarabées destinés à commémorer le fameux périple d'Afrique dont parle Hérodote, fut examiné avec une maîtrise incontestable par les égyptologues de Berlin. Le résultat de leur étude fut publié par MM. ERMAN et SCHAEFER dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin (juillet 1908) ; leurs conclusions reposaient sur de trop solides arguments pour ne pas ébranler la conviction de ceux qui avaient admis avec un certain enthousiasme l'authenticité des deux documents ; à n'en pas douter, la double inscription datait du .... XXe siècle après J.-C. L'acheteur qui avait versé la jolie somme de 10.000 francs pour les deux scarabées, réclama aux vendeurs, Mme BOURIANT et son fils, la restitution de la somme. Après diverses péripéties, l'affaire vient d'avoir son épilogue devant le tribunal correctionnel de Paris : la veuve de l'égyptologue et son fils s'y sont vus condamnés à la restitution des 10.000 francs, à 5.000 frs de dommages et intérêts et respectivement à 6 et 12 mois de prison. L'enquête judiciaire a révélé que les deux scarabées sont l'œuvre d'un sculpteur parisien; mais il serait très intéressant de savoir quel est l'égyptologue qui en a composé le texte.

* * *

Il n'est peut-être pas sans intérêt pour les orientalistes de connaître le programme des cours de la faculté orientale de l'Université St Joseph à Beyrouth ; nous leur soumettons donc celui de l'année scolaire 1908-09 (15 octobre — fin juin).

Arabe classique. — Grammaire abrégée et complète. Auteurs choisis. Littérature (spécialement de l'époque des premiers califes, jusqu'aux Omaiyades).

Prof. P. L. Cheikho (Chancelier de la Faculté).
P. L. Ronzevalle (Editeur des *Mélanges* de la Faculté).
P. Mongin (Sous-Bibliothécaire).

Arabe dialectal. — Etude spéciale du dialecte syrien Beyrouth-Liban.

Prof. P. L. Ronzevalle.

Syriaque. — Grammaire et Chrestomathie du P. Gismondi en entier. Office férial selon le rit Maronite.

Prof. P. L. Cheikho.

Hébreu. — Exposé de la grammaire hébraïque d'après le manuel de Gesenius-Kautzsch.

Explication de textes bibliques : les Petits Prophètes.

Prof. P. Paul Joüon.

Exégèse de l'ancien testament. — (à partir de janvier).

Prof. P. Calès.

Exégèse du nouveau-testament. — Epître aux Ephésiens.

Théologie biblique. — La mort rédemptrice du Christ d'après St Paul.

Prof. P. Ferd. Prat (Consulteur de la Commission Biblique).

Archéologie orientale. (à partir de janvier). — Epigraphie araméenne. Evolution de l'alphabet sémitique.

Prof. P. Séb. Ronzevalle (Secrétaire-Bibliothécaire).

Histoire orientale (2e semestre).

Prof. P. H. Lammens.

SOMMAIRE DES PÉRIODIQUES ET COLLECTIONS
envoyés à la Rédaction (1).

BESSARIONE.

V, fasc. 103-105.

Dr F. Ballerini, Il nome e la sua importanza nell' Egitto antico.

N. Marini, Il Congresso pananglicano di Londra e la Conferenza di Lambeth.

— Il Congresso Eucaristico di Londra.

P. A. Palmieri, L'Educatione morale del clero russo : I seminari.

— Dositeo Patriarca di Gerusalemme.

— Un carme ed una preghiera di Michele Kritopulo d'Imbro.

— Il progresso dommatico secondo la teologia Cattolica et la teologia ortodossa

— I Libri diffamatorii del Cattolicismo in Russia.

G. Turturro, Il Trattato περὶ Θείων ὀνομάτων dello Pseudoarcopagita nei mss Laurenziani.

BUREAU OF SCIENCE MANILA, DIVISÍON OF ETHNOLOGY PUBLICATIONS.

Vol. V, 1-2.

C. Everett Conant, « F » and « V » in Philippine languages.

Otto Scheerer, The batán dialect as a member of the Philippine group of languages.

HARWARD STUDIES IN CLASSICAL PHILOLOGY.

XIX.

S. B. Clark, The anthorship and the date of the double letters in Ovid's Heroides.

L. Dyer, The olympian council house and council.

W. H. Paine Hatch, The use of ἀλιτήριος, ἀλιτρός, ἀραῖος, ἐναγής, ἐνθύμιος, παλαμναῖος, and προστρόπαιος.

J. W. Hewitt, The propitiation of Zeus.

INDOGERMANISCHE FORSCHUNGEN.

XXIII, 1-5, 1.

Chr. Bartholomae, Zu den arischen Wörtern fur « der erste » und « der zweite ».

Jos. Baudis, Das slavische Imperfectum.

A. Brückner, über etymologische Anarchie.

K. Brugmann, Die lateinischen Akkusative mē(d), tē(d), sē(d).

A. Debrunner, Die adjectiva auf -κλεος.

E. Hermann, Homerisch οὔτις.

O. Hujer, Slav. domovə, dolovə.

E. Kieckers, Griechische Eigennamen auf- νοος (νους).

A. Leskien, Zur Entstehung der exozentrischen Nominalkomposita.

T. Michelson, Pāli and Prākrit lexicographical notes.

— Notes on the Pillar-Edicts of Asoka.

J. J. Mikkola, Zur slavischen Etymologie.

W. v. d. Osten-Sacken, Etymologien.

H. Petersson, Die indogermanischen Wörter für Milz.

— Got. ibuks.

— Etymologien.

L. Schlachter, Statische Untersuch. über den Gebrauch der Tempora und Modi bei einzelnen griech. Schriftst.

E. Schwyzer, Syntaktisches.

---

(1) Articles de fonds. — Jusqu'au 1er mars.

E. Schwyzer, Etymologisches.
W. Streitberg, Gotisch fraujinond frauja.
M. van Blankenstein, Etymologien.
W. van Helten, Zu germanischen $\bar{e}^2$, $\bar{e}^1$.
N. van Wijck, Anlautendes idg. *dh-* in Germanischen.
Von Grienberger, Die Inschrift der Fuciner Bronze.
P. Wislicenus, Vokalunterstrümungen.
J. Zubaty, Haplologie im Satzzusammenhang.

JOURNAL ASIATIQUE

XII 2.
A. Cabaton, Quelques documents espagnols et portugais sur l'Indochine aux XVIe et XVIIe siècles
G. Cœdès, Les inscriptions de Bât Cum (Cambodge).
M. le Général **De Beylié**, Une capitale berbère au XIe siècle.

JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES DE PARIS.

V, 1.
R. Blanchard, Les tableaux du métissage au Mexique.
E. T. Hamy, Les voyages de Richard Grandsire de Calais dans l'Amérique du Sud (1817-1827).
—— Les Indiens de Rasilly. Etude iconographique et ethnologique.
J. Humbert, Les documents manuscrits du British Museum, relatifs à la colonisation espagnole en Amérique et particulièrement au Vénézuéla
M de Périgny, Yucatan inconnu.
—— Les dernières découvertes de M. Maler dans le Yucatan.
G. de la Rosa, Variétés. — Les Caras de l'Equateur.

LE MONDE ORIENTAL.

1907, fasc. 1.
Helge Almquist, Nouveaux documents sur l'histoire de la Russie en 1612-1613.
Jarl Charpentier, Litanische etymologien.
G. R. Sundström, Adulis' ruiner.
K. B. Wiklund, Det Lulelappska skriftspråkets ortografi.
K. V. Zetterstéen, Report on the manuscripts left by the late professor O. F. Tullberg.

MÉLANGES DE LA FACULTÉ ORIENTALE (Beyrouth).

III, fasc. 1.
M. Bouyges, Kitâb an-Na'am. texte lexicographique arabe, édité et annoté.
L. Jalabert, Aelius Statutus, gouverneur de Phénicie (ca. 293-305).
G. de Jerphanion et L. Jalabert, Inscriptions d'Asie-Mineure (Pont, Cappadoce, Cilicie).
P. Joüon, Notes de lexicographie hébraïque.
H. Lammens, Etudes sur le règne du Calife Omayade Mo'âwia I (3e série : la jeunesse du Calife Yazid).
H. Wiesmann, Kehrverspsalmen

MEMORIE DELLA R. ACADEMIA DELLE SCIENZE DELL' INSTITUTO DI BOLOGNA.

Ser. I, Tom. II, fasc. 1.
F. Acri, S. Tommaso e Aristotele.
A. Trombetti, Saggi di glottologia generale comparata 1 I pronomi personali ; part. 2.

MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ LINGUISTIQUE DE PARIS.

XV. 4.
H. Adjarian, Etymologies arméniennes.
M. Bréal, Etymologies latines.
G. Ferrand. Notes de phonétique malgache.
R. Gauthiot, La phrase nominale en finno-ougrien.
J. Marouzeau. Sur l'enclise du verbe être.
A. Meillet, Sur le suffixe indo-européen « nes ».
—— Sur la quantité des voyelles fermées.
—— De la quantité des voyelles dans quelques formes de l'article grec.
L. V. Scerba, Quelques mots sur les phonèmes consonnes composés.

PROCEEDINGS OF THE SOCIETY OF THE BIBLICAL ARCHAEOLOGY.

XXXI, 1.
Alan H. Gardiner, A late-egyptian Letter.
F. Ll. Griffith, The Lenght of the Reign of Amenhotep II.
Rev. C. H. W. Johns, Some Further

Notes on the Babylonian Chronicle of the First Dynasty.
E. J. Pilcher, The Scribings at Sinai.
Th. G. Pinches, The Goddess Ištar in Assyro-Babylonian Litteratur.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS.

A. Moret, Du Sacrifice en Egypte.
J. Reville, Les origines de l'Eucharistie (3e et dernier art.)
C. Snoeck Hurgronje, L'Arabie et les Indes Néerlandaises trad. par Dr A. H. van Ophuijsen.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN.

2e sér. III, no 3.
S. Grébaut, Litterature éthiop. pseudo-clém. — Texte et trad. du mystère du jugement des pécheurs (fin).
R. Griveau, Histoire de la conversion des Juifs habitant la ville de Tomei, en Egypte, d'après d'anciens manuscrits arabes.
L. Leroy, Une version arabe d'une homélie inédite sur la Pénitence, attribuée à St Jean Chrysostôme (fin).
F. Nau, Histoires des solitaires Egyptiens (suite, ms. Corslin 126, fol. 198, ssq.)
S. Vailhé, St Euthyme le grand, moine de Palestine (suite).
No 4.
E. Blochet, Notes de géographie et d'histoire d'Extrême Orient.
S. Grébaut, Vie de Barsoma le Syrien (texte éthiopien, trad. franç.)
L. Leroy, Histoire d'Haikar le sage (texte des mss. arabes 3637 et 3656 de Paris, avec trad. française).
F. Nau, Notes sur diverses homélies pseudo-épigraphiques, sur les œuvres attribuées à Eusèbe d'Alexandrie et sur un nouveau ms. de la chaine *contra Servianos*.
S. Vailhé, St Euthyme le Grand (suite).

REVUE DES ETUDES ANCIENNES.

X, 4.
O. Navarre, Etudes sur les particules grecques. IV, La particule οὖν et ses composés.
P. Perdrizet, Macédonismes dans une inscription d'Egypte.

REVUE DES ETUDES GRECQUES.

XXI, 93-94.
M. Croiset, Ménandre, L'arbitrage.
P. Tannery et Carra de Vaux, L'invention de l'hydraulis.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE.

XV, 4.
S. Deploige, Le conflit de la morale et de la sociologie (suite).
M. De Wulf, Le mouvement philosophique en Belgique (fin).
P. H. Hoffmann, La genèse des sensations d'après Roger Bacon.
P. Mansion, Gauss contre Kant sur la géométrie non euclidienne.

SPHINX.

XII, 1-4.
Andersson, Eugène Lefébure †.
—— Mémoire sur les « Urkunden des ägyptischen Altertums », III.
—— Petites études sur le papyrus nº 3055 du Musée de Berlin.
E. Devaud, Varia, VII-XV.
Lieblein, Le nom royal de la date du Papyrus Ebers

THE AMERICAN JOURNAL OF PHILOLOGY.

XXIX, 3, 4.
E. Capps, The Plot of Menander's Epitrepontes
R. C. Flickinger, The accusative of exclamation in Plautus and Terence.
B. L. Gildersleeve, Stahl's Syntax of the greek verb.
—— Stahl's Syntax of the greek verb (suite).
N. E. Griffin, The greek dictys.
G. L. Hendrickson, Accentual clausulae in greek prose of the first and second centuries of our era.
R. T. Kerlin, Virgil's fourth eclogue.
T. Leslie Shear, A new Rhodian inscription.
H. C. Nutting, Cicero : Pro Sulla 18, 52.
R. S. Radford, Contraction of the case forms of *Deus* and *meus*.
O. B. Schlutter, Gildas, Libellus Querulus de Excidio Britannorum as a Source of Glosses in the Cottoniensis.
C. N. Smiley, Ulpian O ΚΕΙΤΟΥΚΕΤΟΣ.

THE AMERICAN JOURNAL OF THEOLOGY.

XIII, 1.

Benjamin W. Bacon, Professor Harnack on the Lucan narrative.

A. Cushman Mc Giffert, Was Jesus or Paul the founder of Christianity?

Caspar R. Gregory, The reading of scripture in the Church in the second Century.

James H. Leuba, The psychological nature of religion.

Shailer Matthews, A positive method for an evangelical theology.

Gerald B. Smith, The modern-positive movement in theology.

Henry W. Wright, The problem of the natural evil and its solution by Christianity.

THE CATHOLIC UNIVERSITY BULLETIN.

XV, 1.

John T. Creagh, The promulgation of pontifical law.

George F. Horwarth, Innocent XI, liberator of Hungary.

John Seliskar, Philosophy at the University of Louvain.

Thomas E. Shields, Notes on education.

TRANSACTIONS AND PROCEEDINGS OF THE AMERICAN PHILOLOGICAL ASSOCIATION.

Vol. XXXVIII, *Transactions*.

Frank Frost Abbott, The theater as a factor in roman politics under the Republic.

Corn. Beach Bradley, Indications of a Consonant-Shift in Siamese since the Introduction of alphabeticai writing.

J. Matthews Manley, A knight ther was.

E. Witney Martin, Ruscinia.

Clifford H. Moore, The distribution of oriental cults in the Gauls and the Germanies.

Arth. Stanley Pease, Notes on Stoning among the Greeks and Romans.

Paul Shorey, Choriambic dimeter and the rehabilitation of the Antispast.

La Rue Van Hook, The criticism of Photius on the attic Orators.

WIENER ZEITSCHRIFT F. D. K. DES MORGENLANDES.

XXII, 2-3

Chr. Bartholomae, Beiträge zur indischen Grammatik.

Wilhelm Castellieri, †.

R. Geyer. Zur Strophik des Qurâns.

K. W Hofmeier, Die Verleihung des Titels « Fürst der Muslimen » an Jûsuf ibn Tâšfîn.

F. Hommel, **E. Glaser**, **D. H. Müller**, Erklärung.

H. Junker, Eine neue Bezeichnung des Pronomen absolutum im Aegyptischen

J. Löw, Sōšannā.

H. Schuchardt, Berberische Studien.

V. A. Sukhtankar, Teachings of Vedānta according to Rāmānuja.

—— Teachings of Vedānta according to Rāmānuja (suite).

L. von Schroeder, Das Apâlâlied.

ZEITSCHRIFT D D. MORGENL. GESELLSCHAFT.

62, 1-3.

W. Caland, Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras.

A. Fischer, Zu Musil's zwei arabischen Inschriften aus Arabia Petraea.

M. Gaster, Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension. Entdeckt und zum ersten Male herausgegeben.

I. Goldziher, Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen.

J. Hertel, Von Pāṇini zu Phaedrus.

H. Jacobi, Pandit Kisari Mohan Ganguli +.

Stephen Langdon, The derivation of šabattu and other notes

E. Leumann, Ueber die einheimischen Sprachen von Ostturkestan in frühern Mittelalter.

J. Löw, Biestmilch.

Ed. Mahler, Der Sabbat : Seine etym. und chronol.-hist. Bedeutung.

F. Preisigke, Eine fremdartige Schrift.

R. Schmidt, Mayūravyaṁsakah.

A Ungnad, Die Grundform des hebräischen Artikels.

A. Blau, Puranische Streifen.

T. Bloch, Einfluss der altbuddhistischen Kunst auf die Buddhalegende.

E. Crum, Quadrapulus.

M. Gaster, Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension ; entdeckt und zum ersten Male herausg.

J. Hertel, Beiträge zum Sanskritwörterbuch aus Hemecendra's Pariśiṣṭaparvan.

H. Jacobi, Ruyyaka's Alaṃkārasarvasva.

ZEITSCHRIFT FÜR VERGLEICHENDE SPRACHFORSCHUNG.

QUAND FURENT COMPOSÉES
LES
PARABOLES D'HÉNOCH ?

Le Messie des Paraboles (1) est tellement supérieur à celui des Apocalypses préalablement étudiées qu'on est tenté de le sortir de leur milieu, et il se rapproche par tant de côtés du Messie chrétien, qu'on a quelque envie de l'identifier avec lui. Les Paraboles seraient-elles donc un ouvrage chrétien, et si elles ne le sont pas, selon le sentiment autorisé des critiques du jour, à quelle époque pourrait-on avec le plus de probabilités faire remonter leur composition ? Il n'est question ici que de probabilités, car, enviant le sort de qui croirait pouvoir s'exprimer là-dessus avec quelque assurance, l'auteur de ces lignes avoue ne pouvoir faire mieux que rapprocher les uns des autres, ou opposer les uns aux autres, les arguments proposés, et, d'après la correspondance plus ou moins grande des textes et des faits, estimer plus garantie telle conclusion qui ne s'impose pourtant point à l'assentiment (2).

Les Paraboles sont envisagées dans leur ensemble ; mais

---

(1) Cf. *Muséon* N. S. 1905, pp. 129-139 ; 1906, pp. 231-248 ; 1908, pp. 27-71, pp. 319-367.

(2) Il est parfaitement inutile de rappeler ici l'historique des recherches faites en la matière : on en trouvera tout le détail dans les Introductions de Charles et de Martin. Je m'attacherai seulement à la critique des arguments proposés en faveur de telle ou telle solution.

les fragments noachiques, sans importance, d'ailleurs, pour la Messialogie, doivent rester hors de considération. L'opinion de Drummond, Hausrath, Pfleiderer et Bousset (Jesu Predigt) qui a été signalée ailleurs (1), exigerait que l'on envisageât à part les fragments messianiques, et qu'en dehors du contexte qui leur était primitivement étranger, l'on jugeât du caractère et de l'origine de ces soi-disant interpolations. Mais les fragments messianiques en réalité tiennent si fermement au contexte, du moins pour l'ordinaire, qu'on a tout lieu de les croire tissés en même temps ; quant à les détacher des pièces adventices, l'on en aurait sans doute le loisir, mais ils ne seraient pas seuls à s'en séparer et attireraient encore à eux tout leur contexte.

Il n'en va point de même, on le sait, des documents I et II des Paraboles, et l'on peut se demander si ces productions littéraires proviennent d'une seule et même époque. Il y a tout lieu de le croire. Sans doute, la théologie de la source II marque un progrès réel sur les conceptions de la source I : mais on n'en saurait rien conclure. Le développement dogmatique ne se fait pas avec une progression mesurée ; il connaît les à-coups, et tous les critiques sont bien obligés d'en convenir, qui attribuent à peu près au même temps la composition de deux écrits aussi inégaux que les Psaumes de Salomon et les Paraboles. — Du reste, entre nos sources I et II, nous l'avons dit (2), il existe plus d'un point de rapprochement. En ce qui concerne la doctrine, l'une et l'autre connaissent la préexistence du Messie, le dénouement du grand drame

(1) Cf. *Muséon* N. S. 1908, p. 45.
(2) Cf. *Muséon* N. S. 1908, p. 57.

eschatologique qui apportera la punition aux pécheurs, et aux justes, la lumière et le vêtement de lumière, la présence du Fils de l'homme marchant sur terre et vivant avec eux ; l'une et l'autre symbolisent en la même façon les ressources matérielles de la fin. Chose beaucoup plus importante ! Les personnages actuellement vivants, ceux que les auteurs mettent en scène parce qu'ils les connaissent, et non pas seulement parce qu'ils ont trouvé leur prototype dans la littérature existante, ces personnages sont les mêmes. Les justes n'ont point de paix (LVIII 4), point de repos (XLVIII 8) : les pécheurs les violentent (LIII 7), ils maltraitent les enfants de Dieu (LXII 11).Ces pécheurs sont les rois et les puissants (XLVI 5, XLVIII 8, etc.), les rois, les puissants, les grands et ceux qui possèdent la terre (LXII 1, 5, 6, 9, LXIII 11). Ces rois orgueilleux ne reconnaissent pas d'où vient leur puissance (XLV 5), ils se confient en leur sceptre et en leur gloire (LXIII 7). Les puissants oppressent la terre, sont injustes, riches et confiants dans leurs richesses (XLVI), ils se sont engraissés du Mammon injuste (LXIII 10). Les uns et les autres ne louent pas le Seigneur, le renient plutôt, renient son Nom et l'habitation des Saints, le Seigneur et son Messie (source I pass.) ; ils n'ont pas fait profession de foi jusqu'ici, mais maintenant veulent se confesser à Dieu et le glorifier (LXIII). — Somme toute, rien ne fait supposer pour nos documents I et II des époques diverses de composition, et l'état identique de la société qu'ils nous laissent entrevoir est plutôt un indice en sens contraire.

L'on affirmait jadis, sans trop hésiter, que l'auteur du livre d'Hénoch était un chrétien : il y avait des arguments d'ordre spécial qui inclinaient en ce sens, et l'a-priori suffisait à juger une question de ce genre. L'épître de Jude

cite le livre d'Hénoch, dit von Hofmann (1) ; or Jude qui est un livre canonique ne peut citer un Pseudépigraphe. L'écrit en question est donc bien d'Hénoch le Patriarche, le septième homme après Adam ; tout au moins, il y a une phrase, celle qui fut citée dans l'épître, dont l'authenticité est incontestable, le reste du livre a pu être composé par un chrétien. Murray partait de principes analogues, quand il mettait son talent à reconstituer l'œuvre authentique du Patriarche (Enoch restitutus), et à la séparer de ses additions et contrefaçons diverses. — C'était un esprit tout pénétré de l'importance des mêmes principes et convaincu de leur application féconde dans les problèmes de critique historique, que présentait encore Weisse (Die Evangelienfrage), lorsqu'il remarquait que les Paraboles, si, de fait, elles étaient antérieures à Jésus, n'eussent pas manqué d'avoir quelque influence sur lui-même et la communauté chrétienne naissante, ce qui eût sauvegardé assez mal l'originalité de pensée du fondateur et la pureté de doctrine des premiers membres de la religion nouvelle. Mais venons-en à d'autres arguments.

Au premier âge de la critique d'Hénoch, alors qu'il était impossible de juger des idées religieuses du livre autrement qu'en consultant l'édition éthiopienne ou la traduction bien imparfaite de Laurence, on crut découvrir enseigné dans cette section des Paraboles, le dogme de la Trinité, ou plutôt la base même de ce dogme, l'idée des trois personnes divines distinctes. Chap. LXI 10 se lisait : « ... *les anges des puissances, c'est-à-dire de l'Elu et de l'autre force qui était sur l'eau en ce jour* » : un chrétien seul avait pu mentionner ainsi le Fils d'abord, puis le

(1) Zeitsch. f. deutsch. morgenländ. Gesellschaft, 1852, VI, 1, 87.

Saint-Esprit, l'Esprit de Dieu qui se mouvait au premier jour du monde sur les eaux chaotiques (1).

L'on disposait d'un texte meilleur, et les discussions plus sérieuses étaient habituelles, quand, dans les conceptions du monde céleste qui se font jour en nos Paraboles, on trouva une preuve de leur composition par un chrétien gnostique. Au royaume de Dieu s'oppose un royaume de Satan qui déjà existait avant la chute même des Anges. De fait, Satan paraît le chef auquel les troupes d'Azazel se soumirent, lesquelles corrompirent ensuite les habitants de la terre (LIV 6) : il se présente donc en quelque manière comme la puissance du mal, et l'on remarque qu'Azazel et ses troupes sont bien punis au dernier jour, mais qu'il n'est point question de la punition de Satan (2). Cependant l'opposition n'est point absolue entre Dieu et lui, et le dualisme aussi manifeste qu'on veut bien le dire. L'office de Satan n'est pas seulement de faire le mal, c'est encore d'accuser les hommes auprès du trône de Dieu (LX 7) : il semble donc que sa puissance soit dépendante de celle du Seigneur des Esprits, par conséquent, qu'il pervertisse les uns et oppresse les autres après en avoir reçu autorisation de Dieu, leur maître à tous. C'est la doctrine du livre de Job, et on l'y pouvait prendre, avant que les Gnostiques s'exprimassent à ce sujet.

Ainsi que le monde surnaturel, celui d'ici-bas connaît à la fois des êtres bons et des mauvais : « *le Seigneur qui avait fait une séparation entre la lumière et les ténèbres*

(1) Ou bien, les éléments fondamentaux du dogme chrétien, la triade divine, étaient connus des Juifs avant que Jésus n'en parlât. (cf. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I 331, 339, etc.).

(2) Cette remarque ne serait point fondée, si l'on estime, ainsi que je le suggérais (cf. *Muséon* N. S. 1908, p. 57), que Satan et Azazel sont tout un.

partagea les esprits des hommes » (XLI 8). Puisque le Messie et Hénoch lui-même ont été prédestinés à leur sort glorieux par le Seigneur des Esprits, peut-être faut-il parler d'une prédestination divine au bien et au mal (1) ; en tout cas, la distinction des fils de lumière et des fils de ténèbres supposée dans ce texte d'Hénoch se retrouve aussi dans les écrits du Nouveau Testament (Luc XVI 8, Eph. V 8). Vraisemblablement il en faut rester là, et une même terminologie ne prouve pas la priorité des écrits évangéliques. Ceux-ci expliquent la distinction des bons et des mauvais hommes, des bonnes et des mauvaises actions des hommes, par la comparaison du froment semé par Dieu et de l'ivraie qui fut ensuite semée par le diable : c'est l'opinion d'Hilgenfeld que l'auteur des Paraboles pense les choses tout de même (2) ; mais il y a là beaucoup d'exagération, et on ne saurait restreindre le sens de XLI 8 par le texte LXIX 11 qui appartient aux fragments noachiques et suppose peut-être d'autres conceptions.

(1) Cette prédestination serait peut-être postérieure à la prévision divine des actions des hommes (cf. pour le Messie, XLVI 3, et *Muséon* N. S. 1908, p. 333 sq.). Hilgenfeld (p. 159) en vient encore à une autre hypothèse qu'il croit fondée sur les textes. Ève a été trompée par l'ange Gadreel (LXIX 6) : il s'agirait ici d'une véritable séduction, et, des relations de cet ange du mal avec la première femme, serait né Caïn, l'ancêtre de toute la race mauvaise. On rejoindrait dès lors les conceptions des Ophites, et il y aurait quelque probabilité que nos Paraboles aient été composées par l'un de ces Gnostiques. Ce dernier point, il faut le dire, n'est pas garanti, car cette même tradition se retrouve dans les Midrašim et le Talmud, et, fût-il garanti, la conclusion ne vaudrait que pour le fragment noachique qui vient en considération. Elle ne vaudrait même pas en l'espèce, car le fragment ne connaît point la séduction et la faute charnelle de la première femme : l'ange Gadreel est celui qui apporta aux hommes les instruments de mort, qui a été cause de la mort des hommes, donc qui trompa Ève au jardin d'Éden et fit entrer ainsi la mort en ce monde.

(2) Das Geschlecht der Finsterniss kann nur eine teuflische Saat in der göttlichen Schöpfung sein. (Ib.)

Quant à la double prédestination au bien et au mal, Langen (p. 245) estimait déjà qu'elle avait été professée par les Esséniens ; pour les Pharisiens, il ne savait ce qu'en dire. D'après certains textes de Josèphe, il semble que les uns et les autres aient cru que le sort heureux ou malheureux des hommes, et, dans une certaine mesure, les actions bonnes ou mauvaises qui le leur valaient, dépendaient de Dieu et du destin (1). Mais, à y regarder de près, on s'aperçoit qu'en réalité, il dépend à leurs yeux de Dieu seul : le problème du mal se résout dans la doctrine de la prévoyance divine et de la prédestination, et le texte Hen. XLI 8 ne tranche pas sur certaines manières de parler qui ne sont point si rares en l'Ancien Testament. Autant que l'on peut s'en rendre compte, l'auteur des Paraboles n'aurait point contredit à ces propositions énoncées par de Visser : « Le bon comme le mauvais esprit vient de Dieu : c'est lui qui renouvelle le cœur et l'esprit, et c'est lui aussi qui les endurcit ; il pousse l'homme aux détestables actions comme aux excellentes ; il le fait dire ce qui est bien, mais aussi ce qui est mal » (2).

Ce ne sont point ces arguments qui prouvent grand chose quant à l'origine chrétienne ou gnostique des Paraboles ; mais la Messialogie apporte des arguments nouveaux qu'on a longtemps présentés comme entraînant absolument la conviction.

Le Messie des Paraboles est éternellement préexistant : « *avant que le soleil n'eût été fait..., son nom fut prononcé devant le Seigneur des Esprits* » (XLVIII 3). Je ne sais comment on a pu conclure de là à la divinité réelle du

(1) Cf. Schürer[3] II, 570 et 392.

(2) De daemonologie van het Oude Testament, ap. Schürer[3] II, 394.

Messie (1) : l'on n'y regardait, sans doute, pas de trop près. Le Messie peut être rapproché de Dieu, peut participer à ses qualités, peut tenir sa place en quelque affaire : il n'en résulte pas qu'il soit vraiment Dieu par nature. Mais l'on n'en reste point là. — Ce « Fils d'homme » était caché avant la création (XLVIII 6), et dans le mode de sa révélation, on peut croire qu'il y a une allusion à Daniel VII : au fond, c'est là l'idée nouvelle, qui prend sa place dans les Apocalypses, d'un Messie glorieux descendant du ciel. Mais les mêmes Paraboles connaissent aussi « le Fils de la femme », c'est-à-dire le Messie terrestre, homme ainsi que les autres, mais choisi de Dieu, et c'est là un reste de l'ancienne conception messianique. Comment deux conceptions aussi opposées ont-elles pu se joindre ensemble sur terrain juif (2) ? Au contraire, l'on comprendrait sans peine qu'un chrétien parlât de la sorte, qui reconnaissait en Jésus le Messie descendu du ciel et le fils d'une femme : déjà Philippi retrouve dans nos Paraboles « les deux natures du Christ indiquées avec toute la clarté du Nouveau Testament » (p. 75). Quelques critiques ont essayé d'un arrangement avec les textes actuels, et la conclusion d'une origine chrétienne des Paraboles ne leur a point paru obligée, parce qu'ils estimaient les deux conceptions moins opposées qu'on ne le pensait. Pour expliquer qu'un Juif ait pu donner au Messie la dénomination

(1) Unser Verfasser spricht dem Messias noch deutlicher die wahre Gottheit zu... Es ist zu bemerken, dass die ihm zugeschriebene Präexistenz eine göttliche Präexistenz ist. — Philippi, pp. 73, 75.

(2) It was possible to believe either that the Messiah would come in celestial glory on the clouds of heaven, or that he would be a chosen man born in the usual way ; but it was not possible to hold both those views at the same time, till Christianity reconciled them by its doctrine of a first coming in humiliation, or a second coming with angelic pomp. — Drummond, p. 60.

« fils de femme » Ewald (Gesch. Christi u. seiner Zeit), en appelait à Gen. III 15 ; Oehler (Messias, Realenc. de Herzog), était mieux inspiré en supposant que l'on avait interprété Daniel par Michée V 1, 2 : celui *dont l'origine remonte jusqu'aux temps anciens et aux jours de l'éternité*, c'est le Fils d'homme qui viendra sur les nuées du ciel, c'est le Fils de la femme qui doit enfanter. Si l'on s'avance peut-être trop en affirmant que les deux locutions « Fils d'homme et Fils de femme » ont dans le texte actuel à peu près même sens, il vaut mieux reconnaître que ce texte est assez douteux, et que l'original a chance de n'avoir point fourni la leçon qui crée tout cet embarras : nous l'avons déjà dit (1).

L'on insiste, et l'on fait remarquer quelle place le Messie occupe auprès de Dieu. Mais tous ces textes sont déjà connus, et il serait superflu d'y revenir à nouveau : ils ne prouvent point que le Fils d'homme soit le Messie égal à Dieu, ou Dieu subordonné, donc que les Paraboles aient été écrites par quelque chrétien. Il convient de remarquer plutôt que dans tout le livre, on ne trouve point d'allusion à la vie de Jésus, et ceci est une difficulté très considérable que ne peuvent point éviter nos critiques, quels efforts qu'ils fassent.

Sans doute, ils affirment bien que les allusions demandées ne font point défaut, mais il faut voir celles qu'ils allèguent. La Sagesse vient sur terre, puis s'en retourne n'ayant trouvé aucune place ici-bas : ce serait un parallèle manifeste à Jean I 10. L'injustice trouve en ce monde ceux qu'elle ne cherchait point, et il faudrait entendre le peuple juif incrédule à la prédication du Christ, lui, qui

(1) Cf. *Muséon* N. S. 1908, p. 328 sqq.

pourtant avait été choisi de Dieu. En réalité, ainsi que le dit Martin, « il ne s'agit ni de la sagesse divine ni du Messie ; il s'agit de la sagesse en général, que l'auteur oppose à l'injustice dans une allégorie très transparente, comme on en retrouve dans tous les recueils d'apologues ». (p. XCI).

Si l'on parle en quelque endroit « du sang du Juste » (XLVII 1), ce n'est point qu'on ait à l'esprit la passion et la mort sanglante de Jésus ; on se serait exprimé là-dessus avec plus de longueur, et le contexte qui présente aussitôt le pluriel, « le sang des Justes », enseigne assez clairement que le singulier était à entendre au sens collectif (cf. d'ailleurs XLVII 4, et Charles ad h. l.).

Le Messie avait été révélé aux justes et aux saints avant d'être manifesté à la fin des temps à tous les hommes : il ne serait point question là de quelque révélation par les prophéties, comme Dillmann le pensait, mais d'une révélation extérieure par la venue de Jésus en ce monde, et les justes et saints (XLVIII 7, LXII 7) seraient les membres de la petite communauté chrétienne. C'est chercher là une explication à des textes bien clairs par eux-mêmes, et Sieffert déjà n'avait point de peine à noter pourquoi l'explication n'est pas recevable : « simpliciter ad locum 48, 7 remittimus, ubi disertis verbis dicitur Messias non incarnatione aut ulla alia manifestatione suiipsius sed sapientia divina, quae in regno spirituum habitat et inde etiam hominibus se offert (48 1, 2, 49 1, 42 1), manifestus electis redditus esse » (p. 25). Le Messie n'est point en ce moment la lumière des peuples (XLVIII 4), parce que l'Evangile a été prêché aux Gentils ; il le sera (1), quand

(1) Cf. *Muséon* N. S. 1908, p. 338.

il paraîtra au jugement dernier sur cette terre. La « maison de rassemblement » (XLVI 8, LIII 6) pourrait bien être cette ἐκκλησία des premiers chrétiens ; elle serait aussi bien la ou les synagogues, מועדים du Psaume, à moins qu'elle ne soit ni l'un ni l'autre, et c'est de beaucoup le plus probable (1). Veut-on que la communauté semée aujourd'hui, qui, au dernier jour, se lèvera devant l'Elu (LXII 8), comprenne ces premiers chrétiens dispersés sur terre, qui *viendront un jour de l'orient et de l'occident pour être avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux* (Mtt. VIII 11), nous demanderons pourquoi ce ne serait pas plutôt la Diaspora juive qui se réunirait autour du Messie qu'elle attend ; et si l'on fait remarquer que la foi, évidemment la foi chrétienne, est la qualité propre aux élus dont il est question, nous dirons qu'il n'en va point tout à fait de la sorte, mais que les bienheureux, à l'exemple du Messie (XLVI 3), seront élus à cause de leur justice, « parce qu'ils ont haï et méprisé ce monde injuste » (XLVIII 7).

Les rois et les puissants n'ont pas eu la foi, mais ils ont renié Dieu et son Oint (XLVIII 8-10) : or l'on ne saurait ajouter foi qu'à ce dont on a entendu parler. Quelle conclusion tirer de là, sinon que le Messie avait été déjà révélé aux pécheurs, et que s'ils refusaient leur assentiment, c'est qu'on le leur avait déjà demandé ? Peut-être conviendrait-il de rappeler Psaume II : Dalman n'y consent point, mais il supprime en ce contexte la mention du Messie, et il pourrait bien avoir raison (2). Cependant, le dernier jour venu, Dieu demande aux rois et puissants

---

(1) Cf. *Muséon* N. S. 1908, p. 352 sq.
(2) Cf. *Muséon* N. S. 1908, p. 330.

d'ouvrir leurs yeux, d'élever leurs cornes, de se rendre compte enfin s'ils peuvent reconnaître l'Elu (LXII 1) : ils l'avaient donc vu précédemment, ils l'avaient donc vu sur terre, puisqu'ils n'ont pas été ailleurs, et l'Elu est donc Jésus qui s'est manifesté à eux ici-bas. Le texte a ses difficultés ; Drummond le trouve obscur et n'ose s'y fier. C'est là une sage réserve, et qui est d'autant plus obligée que le mot *'a'merōt* peut signifier aussi, *comprendre* (cf. Charles p. 165).

En désespoir de cause, l'on se tourne d'un autre côté. Passe qu'il n'y ait point d'allusions à la vie terrestre de Jésus dans les Paraboles d'Hénoch, rien n'obligeait à en glisser quelques-unes : pourquoi veut-on qu'il y en ait eu, si elles sont une œuvre chrétienne, et pourquoi s'étonne-t-on de n'en point trouver ? Les Paraboles n'ont qu'un but, annoncer le jugement final, c'est-à-dire la récompense des justes et le châtiment des pécheurs. Il est vrai qu'on ne peut parler du jugement sans parler du juge, et que l'occasion eût été belle pour l'auteur chrétien de laisser percer un peu plus ses sentiments et ses croyances intimes. Mais enfin l'auteur se donne pour Hénoch, et c'eût été vraiment trop choquant qu'un Patriarche s'exprimât comme un disciple de Jésus. Sur ce point, on aurait tort d'insister plus longtemps, car la vraisemblance historique ne tenait point tant à cœur qu'on le suppose : les interpolateurs en avaient plutôt médiocre souci, et les Douze Patriarches ont laissé venir jusqu'à nous des Testaments tout remplis d'idées chrétiennes.

On invoque les allusions que fait notre auteur au texte des Evangiles, ou des écrits du Nouveau Testament qu'il pouvait connaître, et ces allusions sont nombreuses. Ce sont d'abord les titres donnés au Messie, le « Fils de

l'homme » qui indique clairement sa nature humaine (1), « l'Elu » qui rappelle Luc XXIII 35, etc. En XL 9, nous retrouvons l'expression de Mtt. XIX 29, « ceux qui héritent de la vie éternelle » ; en XXXVIII 2, celle de Mtt. XXVI 24, « il eût mieux valu pour eux qu'ils ne fussent pas nés » ; en LXIII 10, celle de Luc XVI 9, « le Mammon d'injustice » ; en XXXIX 5, l'idée même de Jo. XIV 2, « les habitations des justes sont innombrables » ; en XLVIII 7, la manière de dire des Actes IV 12, « par son nom ils seront sauvés » ; en LXI 10, l'énumération de Rom. VIII 38, Col. I 16, I Petr. III 22, « les anges de puissance et de principauté ». — Les rapprochements sont plus suggestifs encore peut-être, en tout cas, plus nombreux, si l'on passe de la Messialogie à l'Eschatologie propement dite, et on s'en convaincra en mettant les textes en parallèle

Hen. LXIII 8	Dieu ne fait pas acception de personnes	Mtt. XXII 16, Rom. II 11, Jac. II 1
LXII 4	La femme qui enfante et sa tristesse : signe des temps	Jo. XVI 21
LVI 7	Le frère tue son frère, les parents les plus proches s'égorgent entre eux	Mtt. X 21, par.
LI 1-2	La terre, le schéol rendent leurs morts	Apoc. XX 13
XLVII 3	La Tête des jours s'assied, et le livre est ouvert	Ap. XX 11
LXIX 29	La somme du jugement est donnée au Messie	Jo. V 22
LXII 5	L'on verra le Fils de l'homme assis sur le trône de sa gloire	Mtt. XIX, 28, Ap. III 21
LXII 2	Le Messie tue les pécheurs par la parole de sa bouche	Ap. I 16
XLVIII 9	Les pécheurs sont torturés par le feu devant les justes et les saints	Ap. XIV 10
LXIII 10, 6	Les flammes de l'enfer éternel, les ténèbres	Mtt VIII 12, XXII 13, Luc XVI 24
LIV 3	La fournaise de feu pour Azazel et ses anges	II Petr. II 4. Jud. 6, Ap. XIX 20, XX 10, 15, Mtt. XXV 41

(1) Contre ce sentiment de Weisse, voir la remarque faite ailleurs. (*Muséon* N. S. 1908, p 328).

Hen. XLV 4, 5	La métamorphose du ciel et de la terre	II Petr. III 13, Apoc XXI 1
LVIII 5	La justice brille sur terre et les ténèbres ont disparu.	I Jo. II 8
LXII 15-16	Les justes revêtent des vêtements de lumière qui sont vêtements de vie	II Cor. V 2-4, ? Ap. III 5, VII 9
LII 4	Ils deviendront anges au ciel (1)	Mc. III 25
XLVI 8	La maison de rassemblement de Dieu et des croyants.	Ap. XXI 3
LXII 14	Le Seigneur des Esprits habitera sur eux, le Messie avec eux	Ap. XXII 3
LXII 14	Le Messie prendra son repas avec les élus	Luc XXII 29, Ap. III 20 — ? le vin nouveau Mtt. XXVI 29, Marc XIV 29

Ces rapprochements, d'autres encore, peut-être, qu'il serait possible de faire, sont assurément remarquables : que faut-il en penser ? Certaines remarques signalées conviennent absolument à la situation décrite, et il est tout naturel que l'on trouve ici et là à la place qu'ils occupent, la comparaison de la femme en couches, le détail des parents ou des amis qui s'entre-tuent dans leur égarement. L'apocalyptique a ses formules qui reviennent, et la tradition exerce son influence à la fois sur les écrits canoniques et les pseudépigraphes. Maint rapprochement signalé ne suppose-t-il pas tout simplement que les auteurs

(1) A propos du chap. XXXIX, Hilgenfeld parle en quelque endroit de la délivrance par la mort des âmes qui étaient enfermées dans le corps des hommes : il fait remarquer combien cette conception est opposée aux doctrines traditionnelles sur l'état des morts dans le schéol, et la rapproche du sentiment connu des Gnostiques. Mais le chapitre XXXIX, pas plus qu'aucun autre de nos Paraboles, n'affirme une doctrine aussi nette que celle-là : il ne précise point que les âmes soient délivrées d'une prison corporelle, il ne parle point des âmes, il ne professe pas explicitement une croyance à la nature mauvaise de la matière. Pourquoi aller chercher tout cela ? Son sentiment est beaucoup plus simple, et plus étranger aux réflexions philosophiques : les justes qui sont morts (cf. *Muséon* N. S. 1908, p. 320) vivent avec le Messie en dehors de cette terre, la communauté qu'ils forment est aujourd'hui invisible, elle deviendra visible à la fin des temps. C'est tout. Quant aux conceptions philosophiques dont parle Hilgenfeld et qui sont professées par les Gnostiques, Josèphe paraît déjà les attribuer aux Esséniens (Bell J. II, 8, 10).

des uns et des autres connaissaient bien la littérature antérieure, qu'ils lui empruntaient ses conceptions, et aussi ses manières de dire ? Mais il ne suffit point de parler d'un fonds commun de traditions, puisqu'aussi bien des éléments épars ont été réunis et coordonnés, que l'apocalyptique prend forme et manifestement se développe, que les traits s'accentuent et qu'il en paraît de plus fins qu'on n'avait point encore remarqués jusque-là. On veut que ce progrès soit, en quelque manière, l'œuvre du christianisme naissant, que ces doctrines, ces représentations, ces formules eschatologiques des Paraboles soient empruntées aux Evangiles, parce qu'elles ont une assez grande analogie avec les leurs : mais qui prouve que ce n'est pas justement le contraire qui soit le vrai ? ou plutôt, car cette idée d'emprunt est toute mécanique et ne répond point à la réalité de la vie, qui garantit que Jésus et la première génération chrétienne n'ont pas cru pouvoir adopter, parce qu'ils l'estimaient déjà révélée de Dieu, donc indiscutable, telle ou telle conception de l'Apocalyptique antérieure, n'ont pas cru pouvoir se servir de formules, utiliser des représentations, qui avaient leur exactitude, et qui étaient habituelles dans le monde plus ou moins restreint des lecteurs d'Apocalypses ? C'est de ce côté-là qu'est la vérité, et on ne peut que se ranger à l'avis des exégètes modernes, et à celui de Martin qui, critiquant un tenant de l'opinion contraire, écrit avec beaucoup de justesse : « il aurait fait plus sagement d'intervertir l'ordre des facteurs et de retrouver dans le christianisme quelques-unes des doctrines du livre d'Hénoch ; je ne parle pas de la théorie de « l'ordre de la grâce » » (p. LXXXIX).

Tout effort pour identifier les Paraboles avec une œuvre

chrétienne reste donc infructueux : il n'en peut aller d'autre sorte, puisque, loin de laisser paraître ici ou là quelque allusion qui eût pris tournure de prophétie à la vie ou à la mort de Jésus — c'eût été d'une apologétique avisée —, ces quelques chapitres expriment plusieurs conceptions peu en harmonie avec les doctrines chrétiennes et dont l'énoncé détone singulièrement sur le ton de l'Evangile. Le Messie qu'ils connaissent se présente à la terre sans subir en sa personne quelque changement que ce soit : point d'incarnation ; la conception qu'on se fait de sa venue est, nous l'avons vu ailleurs (1), une conception strictement juive. Dans la source I, le Messie est roi vainqueur, et il se sert de moyens humains, de ressources matérielles quelconques, pour devenir fort et puissant sur la terre : ce n'est plus là Celui qui affirmait que son royaume n'était pas de ce monde. Vient le moment de la rétribution : les justes se réjouissent de voir cette fois enfin leurs ennemis torturés devant eux (LXII 12). Cette saveur de la vengeance obtenue et contemplée n'étonne pas dans le milieu juif : mais un chrétien a défense de se laisser aller à un sentiment si peu noble, et l'auteur d'Apoc. XIV 10 saura garder la représentation traditionnelle, et supprimer ce qu'il y avait en elle de choquant.

Les Paraboles sont une œuvre juive : à quelle époque cette œuvre a-t-elle donc été composée ?

L'on a cru pouvoir parler du premier siècle de notre ère ou du début du second, et l'on a apporté des raisons qui légitimaient cette manière de voir. Le livre manifeste déjà une certaine connaissance des spéculations rabbiniques : il serait bien à sa place au temps de R. Akiba. Son auteur est instruit sur les noms et les offices des *quatre*

(1) Cf. *Muséon* N. S. 1908, p. 346.

Faces, il les distingue avec compétence d'autres esprits, il parle de « Ceux qui ne dorment pas » ; la hiérarchie céleste est déjà constituée, Cherubim, Seraphim et Ophanim, anges de puissance, anges de domination, pour ne rien dire des esprits inférieurs qui habitent sur la terre et sur les eaux. Tout cela est exact, mais il faut remarquer que les fragments noachiques vont plus loin en ce sens, et qu'ils correspondent à un degré plus avancé de la formation des légendes haggadiques : leurs auteurs savent maintenant que les anges se subdivisent en compagnies et pelotons de cent, de cinquante et de dix, les noms des capitaines en sont connus et on les énumère dans l'ordre officiel ; la désobéissance d'Ève s'est produite sur l'incitation du démon Gadreel ; l'on a des renseignements sur un chiffre magique, sur quelque aventure céleste dont les héros sont Michaël et Kasbeel, sur le serment merveilleux qui, au temps de la création, assit en leurs places le ciel, la terre et les astres, sur les deux monstres mâle et femelle Behemoth et Leviathan,, etc. Plus que les Paraboles proprement dites, les fragments en question se rapprochent de l'esprit et du langage du rabbinisme. Sans doute, le « Fils d'homme » que nous connaissons est bien dans les Paraboles quelque hypostase assez indéfinissable ; sans doute, l'on s'intéresse à lui, du moins, pour autant qu'il doit être le juge du monde : mais les discussions sur les Memra et Sheshina n'ont point de place encore dans nos chapitres. Nous approchons du rabbinisme, c'est vrai ; nous n'y sommes point encore parvenus.

Le démon Penemue apprit aux hommes « *à écrire avec de l'encre sur du papier* », et ce fut l'origine de nombreux péchés « *depuis l'éternité à l'éternité, et jusqu'à ce jour* » : cette mauvaise humeur manifestée en LXIX 9 supposerait

que des abus divers se sont produits en ce temps, et la manie d'écrire qui en était la cause ne serait guère à remarquer avant la fin du premier siècle de notre ère. — Il est question ailleurs (LXVII) d'anges punis dans les eaux, et ces eaux sont chaudes ; les anges en sortent, et ces sources d'eau se refroidissent : c'est là que les rois viennent pour chercher la guérison de leur corps, pour mener une vie molle et facile. L'on aurait tort de penser à ce propos aux sources de Callirhoé et au voyage d'Hérode qui, quelques jours avant de mourir, y cherchait encore la santé ; il n'est point question davantage des eaux thermales de Galilée. Les eaux, dont il s'agit, se trouvent à l'ouest de la Palestine ; l'odeur de soufre, les métaux enflammés et en fusion, supposent le voisinage d'un volcan, et même une éruption volcanique : tout cela indique Bajae en Campanie, séjour aimé des rois et des riches personnages, le Vésuve et son éruption fameuse de l'an 79. — Ceux qui, pour toute la terre, coulent des statues (LXV 6), sont les Romains, et, s'il est question de bouclier, de cuirasse, d'épée de combat, de tous les instruments de mort enfin (LXIX 6), c'est aux leurs que l'on songe. — Mais il convient de remarquer que tous les textes qui suggèrent ces rapprochements sont pris dans les fragments noachiques, et qu'à supposer ces rapprochements fondés en réalité et vraiment probants, nous ne pourrions rien en conclure quant à l'origine des Paraboles proprement dites.

Le chapitre LVI nous conte que les Parthes et les Mèdes, poussés par les anges, il s'agit des mauvais anges, se sont avancés, ont foulé tout d'abord la terre de *leurs* élus, puis sont venus dans la terre de *ses* élus, des élus de Dieu, et ont échoué enfin devant la ville de ses Justes, c'est-à-dire

Jérusalem. Ce passage nous fait rejoindre le fragment noachique LXVII cité plus haut, et l'Italie est ici désignée comme la terre des mauvais anges. Le tout, on ne s'y méprendra point, est une allusion au retour offensif du Nero redivivus qui, à la tête d'Orientaux, opprimera l'Italie, puis la Palestine, mais éprouvera un désastre définitif sous les murs de la Ville Sainte. Cette interprétation du chapitre LVI d'après la légende connue se justifie par la traduction de Dillmann qu'on a eu seulement entre les mains : mais la leçon *ḥarujāna zi'ahommu* témoignée par quelques mss., ne paraît pas du tout devoir être maintenue. Elle a passé du vers. 5 dans le vers. 6[a], et le parallélisme des membres indique assez la lecture qu'il faut tenir pour originale :

Et ils monteront, et ils fouleront la terre de ses élus (élus de Dieu),
et la terre de *ses* élus sera devant eux une aire et un sentier battu.

L'on insiste, et l'on fait remarquer que d'autres parties du livre d'Hénoch ont été citées de bonne heure par les Pères : quant aux Paraboles, elles ne seraient pas connues, semble-t-il, avant Tertullien (De cultu femin. I, 3) ; leur origine serait donc vraisemblablement postérieure et tardive. — Tout cela n'est pas précisément garanti. Sans doute les Paraboles sont moins souvent prises en considération que d'autres sections du livre, et l'on s'intéresse à celle-là surtout qui raconte le mariage et la chute des anges ; mais, avant Tertullien, certains rapprochements de textes ou de conceptions qui sont à noter, ne proviennent peut-être pas du seul hasard. Il a été question du Nouveau Testament ailleurs, et je n'y reviens pas. Ce serait tout à fait se risquer qu'alléguer ce texte des Jubilés où Hénoch est désigné comme « le septième homme depuis Adam » : mieux qu'en Hen. XXXVII 1, on pourrait

prendre cette désignation toute faite en XCIII 3, ou simplement la déduire du récit de la Genèse. Mais les οἱ κολάζοντες ἄγγελοι de l'Apocalypse de Pierre (21) paraissent bien identiques aux *anges du châtiment*, et il y a quelques chances que le texte du Testament de Dan 6, Ἀνέγνων γὰρ ἐν βίβλῳ Ἐνὼχ τοῦ δικαίου ὅτι ὁ ἄρχων ὑμῶν ἐστιν ὁ Σατανᾶς, ait son analogue en Hen. LIV 6. Enfin les deux textes qui suivent sont bien voisins : « Et terra reddet quae in ea dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitant, et promptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae » (IV Esdr. VII 32). — « Et la terre rendra son dépôt, et le schéol rendra ce qui (lui) a été livré, et la perdition rendra ce qu'elle doit » (Hen. LI 1).

L'hypothèse d'une composition tardive des Paraboles par un auteur juif se heurte enfin à une objection de quelque poids, qu'on ne saurait facilement écarter. Au temps de Tertullien, on le concède, les Paraboles étaient acceptées des chrétiens, à quelques exceptions près (non recipi a quibusdam) : au contraire, les Juifs n'en voulaient pas, et l'on pense que c'était qu'ils les trouvaient trop pleines de christianisme (potest videri propterea rejecta, sicut et cetera fere quae Christum sonant). Mais si quelque Juif les avait écrites sans qu'il y eût trop longtemps, comment ses coreligionnaires en seraient-ils venus si tôt à les rejeter, et, par un retour étrange, comment les chrétiens eussent-ils en majorité accepté de si bonne heure un écrit dont le christianisme n'était pas d'une telle « résonnance », puisque cet écrit était l'œuvre d'un ennemi du nom chrétien ? De tout ce qu'on vient de dire on peut donc conclure, sans trop d'hésitation, que les Paraboles ne sont point chrétiennes, mais juives, qu'elles n'ont point vu le jour enfin au temps de la fondation et des premiers développements du christianisme.

Les Paraboles d'Hénoch sont un écrit juif, et qui a été composé, on peut le dire, avant que le premier siècle de notre ère commençât, du moins, avant qu'il fût bien avancé. Il faut aller chercher leur origine en d'autres temps, et l'on a parlé du second siècle avant le Christ.

Le personnage d'Hénoch occupe dans notre écrit un rang plus modeste qu'ailleurs : c'est un voyant, mais ce n'est pas encore l'homme qui possède toute science surnaturelle. De plus, la généalogie du Patriarche est en tête de notre livre (XXXV), et c'est donc qu'il fallait ici introduire sa personne, qu'on ne le connaissait pas encore comme auteur d'écrits, que ce livre est antérieur aux autres, le premier volume de la petite bibliothèque sur Hénoch. On fait remarquer toute la fraîcheur de conception, l'agrément des Paraboles : leur auteur était plus que les autres sous l'influence de Daniel, il vivait donc en un temps plus rapproché du sien que le leur. Mais n'allons pas si vite, car ces raisonnements ne sont pas impeccables. Hénoch occupe une situation plus modeste dans les Paraboles, la chose est assurée ; mais la raison n'en est-elle pas que l'auteur se souciait assez peu de situer ses visions et ses prophéties, qu'il se préoccupait en réalité des enseignements de ces visions et prophéties, que des écrits sur Hénoch existaient déjà et étaient connus qui légitimaient, sans qu'il en eût autrement souci, ces mêmes visions et prophéties aujourd'hui publiées ? La généalogie du Patriarche est en tête des Paraboles : le plus qu'on puisse en conclure, et cela même serait trop, est qu'il y eût un temps où les chapitres suivant cette généalogie, les Paraboles d'Hénoch par conséquent, existèrent à l'état isolé. Quant au caractère primitif des Paraboles et à l'argument qu'on en veut tirer, Drummond le jugeait excellemment en écri-

vant (p. 33) : « L'on ne voit pas pourquoi l'écrit le plus original en style et en pensée serait nécessairement le plus original par rapport au temps. »

La situation générale vers l'an 144 conviendrait assez bien aux Paraboles. Les rois et les puissants dont elles parlent ici ou là sont des rois païens, et la chose est assurée, puisqu'ils ne reconnaissent point Dieu et le renient, qu'ils ne manifestent point leur foi, en réalité qu'ils n'ont point foi en lui, mais dans les idoles que leurs mains ont fabriquées. Ils ont oppressé Israël, et le livre présent a pour seul but d'exciter le courage des justes contre la tyrannie et la fraude de ces rois et puissants étrangers. Or justement vers 144, la ruse de Tryphon faisait d'abord Jonathan prisonnier, le perdait ensuite ; les Syriens dominaient sur la Palestine et on ne s'en apercevait que trop ; à l'intérieur et du côté des Juifs, c'était le découragement, il y avait un petit groupe pourtant qui devait réagir et c'est dans ce milieu que fût composé sans doute notre livre des Paraboles. Mais quelle probabilité peut avoir un argument (1) de ce genre, sinon celle-là tout juste que lui laisse l'apport de probabilités contraires ? On doit donc cesser d'envisager part à part chaque hypothèse proposée avec les arguments qu'elle présente, mais en venir plutôt à considérer les hypothèses côte-à-côte et en regard des textes ou des situations qu'elles prétendent éclaircir. Et puisque les sentiments dont jusqu'ici nous nous sommes préoccupés semblent avoir disparu après ceux qui s'en firent les défenseurs, notre attention dans l'examen qu'il faut faire se portera sur les deux hypothèses aujourd'hui en cours et les garanties plus ou moins grandes que l'une

(1) Il faut dire plutôt que ce n'est pas là un argument, mais l'énoncé d'une opinion.

ou l'autre présente : les Paraboles furent écrites avant l'an 64 et l'invasion de Pompée, elles ont été composées au temps et sur la fin du règne d'Hérode le Grand.

L'on a parlé ailleurs (1) du chapitre LVI, et il y faut revenir encore : au lieu d'êtres célestes ou de personnages anonymes, voici qu'apparaissent sur la scène des gens expressément nommés, les Parthes et les Mèdes, et leur entrée en jeu pourra peut-être apporter à la question qui nous intéresse quelque éclaircissement. Ces peuplades sont intervenues dans les affaires de Palestine aux dates et dans les circonstances qui suivent :

An. 130. Guerre d'Antiochus VII contre eux ; Jean Hyrcan est obligé d'y prendre part (AJ XIII 8, 4).

56. Campagne de Gabinius.

54. Crassus préparant la guerre contre les Parthes enlève les trésors du temple (AJ XIV 7, 1) ; sa malheureuse campagne, sa mort.

53-51. Incursions des Parthes en territoire syrien ; ils viennent jusqu'à Antioche (AJ XIV 7, 3).

Vers 40. Les Parthes, sous la direction de Labienus et Pacorus, envahissent la Syrie et la Phénicie. Antigone s'entend avec eux ; le détachement envoyé sur Jérusalem. Phasaël et Hyrcan se livrent à l'ennemi ; fuite d'Hérode. Antigone roi (AJ. XIV 13, 3-5, BJ. I 13, 1-3).

39. Les Parthes sont repoussés par P. Ventidius qui prend possession de la Syrie et de la Palestine. Antigone paie tribut (AJ. XIV 14, 6 ; BJ. I 15, 2).

38. Nouvelle invasion des Parthes qui est repoussée.

---

(1) Cf. supra p. 120.

Hérode s'empare de la Palestine et bat les troupes d'Antigone (AJ. XIV 15, 7-13 ; BJ. I 16, 6-7 ; 17, 1-8).

37. Prise de Jérusalem. Antigone aux mains des Romains (AJ. XIV 15, 14 ; 16, 1-4 ; XV 1, 2 ; BJ. I 17, 8-9 ; 18, 1-3).

36. Campagne malheureuse d'Antoine contre les Parthes. Hyrcan revient de captivité (AJ. XV 2, 1-4).

Post Christum 2. Campagne de C. Caesar contre les Parthes.

Et maintenant, quelle est l'époque qu'il convient d'assigner à Hénoch LVI (1) ? Ewald parle du second siècle : le nom des Parthes était connu des Juifs, dit-il, depuis la campagne qu'Antiochus Epiphane était allé mener contre eux en 165, surtout depuis la mort épouvantable de ce roi impie. La chose n'est pas tout-à-fait exacte, car, dans ces occasions, le premier (III 31, VI 1), et le second (I 13, IX 1) livre des Machabées, Josèphe (AJ. XII 7, 2 ; 9, 1) enfin, parlent non du pays des Parthes, mais de la Perse ; en I Macc. XIV 2, Arsacès ou Mithridate, est encore appelé ὁ βασιλεὺς τῆς Περσίδος καὶ Μηδείας. Ewald nous parle ailleurs de la campagne de l'an 130 : mais ceci paraît peu satisfaisant. L'on ne voit pas que les Juifs aient alors tant sujet de maudire, et aussi de craindre ceux qui les débarrassèrent d'Antiochus Sidetes, et qui, tenant en respect la puissance des Séleucides, permirent indirectement à Jean Hyrcan de mener à bonne fin ses razzias. En tout cas, la campagne de 130 n'était pas de telle importance qu'elle

(1) Bien entendu, il s'agit de Hénoch LVI 5 et suivants : le début du chapitre ne fait pas corps avec la suite, et n'a point à être discuté ici (cf. Charles, p. 148).

eût fait tant d'impression sur les Juifs, et que Parthes et Mèdes en soient venus à occuper une si grande place dans leurs préoccupations.

Alors que le texte de Dillmann apportait en Hen. LVI 6 la leçon, « ils fouleront la terre de *leurs* élus », on pouvait être tenté de voir dans la prophétie quelque allusion aux événements de l'an 40. Les Parthes étaient bien venus en réalité, s'étaient précipités comme des lions, avaient foulé enfin la Palestine qui était la terre d'Antigone « leur élu », le roi dont ils venaient asseoir la puissance. Si le chap. LVII se joignait au précédent, l'on y pouvait trouver une suite de l'histoire. Les chars conduits par des hommes et qui, sur les ailes du vent, arrivent de l'Orient et de l'Occident, qui font un bruit tel que les saints les remarquent du haut des cieux et que les piliers de la terre en sont secoués, ce sont des chars de guerre, ceux qui les montent sont les Romains accourant reprendre aux Parthes les provinces conquises. Les Paraboles, ces chapitres tout au moins, ont été composés après l'an 39. Hélas ! tout ne va point sans difficultés dans cette hypothèse. S'il connaissait les événements de l'histoire, comment l'auteur pouvait-il dire que Jérusalem serait pour les hordes orientales une pierre d'achoppement, qu'ils se mettraient là à s'égorger et que leurs cadavres seraient innombrables ? Voilà, du moins, un point où l'histoire est remplacée par l'apocalyptique : mais, s'il y a un point pareil, qui prouve qu'il n'y en ait pas plusieurs ? Justement, la scène décrite est présentée comme une scène de l'avenir : Parthes et Mèdes pourraient donc n'être que des symboles, des peuples typiques. On les connaissait déjà par avance : Ezéchiel les avait appelés Gog (1) et Magog, les avait montrés pous-

(1) Déjà, dans le monde grec, l'on évoquait le souvenir de Gog et on

sés par Dieu (ici, par les anges) (1), arrivant en tempête sur le pays d'Israël ; c'était un massacre sans précédent, l'épée de chacun se tournait contre son frère ; enfin, après tout cela, les captifs d'Israël revenaient au pays, et présentaient leurs hommages au Seigneur. A ces chapitres XXXVIII et XXXIX d'Ezéchiel, qu'on ajoute quelques traits empruntés aux Prophètes, à Isaïe XIII 17, XXI 2, XXII 6, Jérémie XXIII 25, Daniel VIII 21, XI 44, Joël III, Zacharie XIII-XIV, et l'on aura tous les éléments constitutifs d'Hénoch LVI : l'invasion des peuplades païennes (2), le massacre final, étaient des motifs bien connus de l'apocalyptique traditionnelle. Cependant l'on pourrait demander pourquoi Gog et Magog se sont métamorphosés en Parthes et Mèdes, et il ne suffirait pas de répondre que ces peuplades sont connues maintenant en Palestine et qu'elles habitent l'Orient. L'auteur d'Hénoch LVI les savait de plus terribles et pouvant par leur invasion produire des désastres. Il n'est point fait allusion à la puissance syrienne qui n'est, sans doute, plus là pour leur barrer le passage ; on ne suppose pas que les Romains soient cette puissance païenne qui se répande ainsi, selon les Prophéties, sur la face de la Terre-

---

opposait ce royaume à celui du Messie On connaît la traduction de Num. XXIV 7 par les Septante, ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν καὶ ὑψωθήσεται ἢ Γὼγ βασιλεία καὶ αὐξηθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ. Ce n'est pas le seul rapprochement qui pourrait se faire entre la traduction des Septante et les Paraboles d'Hénoch (cf. la préexistence du Messie, Ps. LXXII (hebr.) 17 et Par. XLVIII 3).

(1) Les écrits rabbiniques tardifs parleront à ce propos d'un esprit mauvais, רוח הזזית (Tanchuma, Schoph. 19)

(2) « Les détails de leur marche sur la Palestine, v. 6, et de leur échec devant la ville sainte, v. 7, semblent empruntés au récit de la campagne de Sennachérib en Judée : II Rois XIX, XX ; II Par. XXXII ; Isaïe, XXXVI-XXXVII ». Martin 113.

Sainte, et rien ne rappelle les événements que supposent les Psaumes de Salomon. Köstlin n'avait donc pas tort de songer à une date antérieure à l'invasion de Pompée, et l'on pourrait s'imaginer un écrivain prévoyant les débordements de peuples qui se produisirent effectivement quelque vingt-cinq ans plus tard, et dans sa pensée unissant leur venue à celle qu'on pouvait attendre d'après les données traditionnelles, quelqu'un, en un mot, qui comprît les Prophéties en fonction de son temps, d'après la situation politique qu'il devinait prochaine.

Sommes-nous beaucoup plus avancés sur notre chemin, et peut-on conclure quelque chose quant à l'origine du livre même des Paraboles ? Charles estime que les chapitres LVI et LVII sont une insertion tardive. Qu'ils brisent tout le contexte, la chose est parfaitement évidente : cependant il en va de même de plusieurs morceaux qui ne sont point inauthentiques pour autant, mais appartiennent, nous l'avons vu, à des documents spéciaux ou représentent des traditions diverses. Il paraîtrait que le siège du royaume, à l'avènement du Messie, serait ici Jérusalem, alors que les Paraboles parlent de la terre et du ciel nouveau, et les deux conceptions seraient opposées. Mais où est-il donc question de l'avènement du Messie et du royaume messianique ? Jérusalem est appelée « la ville de mes justes », non pas « la ville de mon Juste », comme la Palestine est « la terre de ses élus » (élus de Dieu), et ceci s'explique en ce sens que le séjour actuel des élus vivants est Jérusalem et la Palestine (1). L'éminent critique anglais est d'un avis contraire, parce que la scène décrite repré-

(1) Il me semble donc qu'il y a dans ces chapitres un particularisme assez étranger aux Paraboles, et ceci peut être un argument contre leur authenticité.

sente à ses yeux le dernier assaut des puissances païennes contre le royaume messianique (1) : ce royaume est donc fondé au préalable, et, dans la conception de l'auteur, la succession des événements se déroule dans l'ordre qu'on retrouve ailleurs, en Apoc. Joh. par exemple. Il y a deux royaumes eschatologiques, et entre les deux se place le dernier coup d'essai des puissances mauvaises. Tout cela semble bien étranger aux deux petits chapitres. De l'avis de Charles, l'un et l'autre doivent être joints ensemble, et le second décrit le retour à Jérusalem des Israélites dispersés. Comment donc se ferait-il que les fidèles de la Diaspora ne soient pas arrivés plus tôt et avant l'invasion des impies (LVII 1, *après cela*), pourquoi seraient-ils restés dispersés au temps du premier royaume messianique ? Il paraît tout naturel que le retour de la Diaspora précède plutôt la fondation du royaume, et que ce royaume soit fondé en réalité à la suite de l'invasion de Gog et Magog, par le fait de leur échec et de leur anéantissement définitif : c'est la disposition que nous retrouvons conservée dans certains écrits rabbiniques (Weber, p. 388).

Par ailleurs, Charles note en toute garantie cette différence de procédés entre les Similitudes qui s'expriment toujours en termes généraux, et ces chapitres qui citent deux noms bien déterminés, nous donnant dès lors un indice sur la période de leur composition. L'on peut dire encore que ces mêmes chapitres LVI et LVII ne présentent point les signes distinctifs des sources I et II que nous connaissons. Ils se taisent entièrement sur le Messie ; ce ne sont plus les justes, ni les anges du châtiment qui doivent écraser les pécheurs : ceux-ci s'égorgent eux-

(1) It depicts the last struggle of the heathen powers against the Messianic Kingdom established in Jerusalem — p. 148.

mêmes dans leur fureur. Les anges du vers. 5 ne sont pas les anges du châtiment : ils paraissent être plutôt les anges des peuples, et, en tout cas, jouent le rôle qu'Ezéchiel (XXXVIII 4) assignait à Dieu lui-même (1). En dernière analyse, nos chapitres sont peut-être à mettre à l'écart comme étrangers aux documents principaux des Paraboles ; je ne vois pas ce qui prouve qu'ils aient été composés en un autre temps.

Si l'on revient maintenant aux Paraboles proprement dites, l'on remarquera que nulle part il n'est fait allusion aux Romains, et ceci est assez significatif. Baldensperger qui, dans sa première édition, croyait avoir trouvé des allusions de ce genre, a depuis renoncé à son sentiment (3e éd. p. 19), et il n'a pas eu tort, car les rapprochements signalés n'étaient pas des plus heureux. L'une des montagnes du chapitre LII symboliserait l'empire romain : l'on sait ce qu'il en faut penser. Ceux qui habitent la terre, la mer, les îles, apportent dans une vallée leurs présents et leurs offrandes : cette vallée représenterait Rome maîtresse de l'univers, à laquelle les peuples se soumettent à l'envi. Disons plutôt que les Romains restent en dehors de l'horizon des Paraboles : et ceci indique assez qu'elles n'ont point été composées en 64, ou dans ce temps qui provoqua les récriminations que l'on sait du Psalmiste (Ps. Salom.), blessé à la fois dans son orgueil national et dans ses sentiments religieux. Mais faut-il conclure de là qu'elles n'ont pas été composées plus tard, sous le règne d'Hérode ? Ce serait peut-être hâtif. La blessure de l'an 64 n'est pas restée indéfiniment aussi vive :

---

(1) Un rapprochement entre LVI et source II : les pécheurs disparaissent devant les justes (LVI 8, LXII 12). Mais c'est là une idée connue et bien souvent exprimée dans les Apocalypses.

elle se rouvrira plus tard quand la Palestine sera gouvernée directement par les Procurateurs, même auparavant, sans doute, et lors des oppressions de Sabinus. Mais, entre temps, l'on souffre d'un autre côté : la haine du juste ne paraît point s'étendre jusqu'aux Romains ; elle n'arrive pas jusqu'à eux, se concentrant plutôt sur l'oppresseur immédiat, celui dont la tyrannie est assez sensible pour l'heure, l'Iduméen (1). Les sentiments de ce genre se portent sur celui qui les excite directement, et, si véhéments qu'ils soient, ils ne le sont pas assez pour atteindre plus loin encore avec la même force. Dans l'espèce, qu'on se rappelle des incidents qui suivirent la mort d'Hérode, les gens de sa maison demandant à César, d'être sous l'autorité directe, non pas d'Archelaüs, mais d'Antipas, ou plutôt du procurateur romain ; les cinquante délégués du peuple juif, avec la colonie juive de Rome, priant l'empereur de les laisser vivre suivant leurs lois nationales sous la dépendance romaine, et non plus sous celle des rois (AJ. XVII 9, 3-4 ; 11, 2-3) (2). A supposer que les Paraboles d'Hénoch aient été écrites quelques années avant ces événements, l'on comprendrait assez qu'elles ne fissent point allusion à la domination romaine, mais seulement à l'oppression d'Hérode : il y avait assez à dire sur ce point.

Cependant nous raisonnons sur des possibilités, et

(1) Ceci parait vrai surtout des dernières années du règne d'Hérode..

(2) L'affaire des aigles à la porte du temple, ne révèle point d'ailleurs une hostilité ouverte à l'égard des Romains, mais la vivacité du sentiment religieux qu'un pareil sacrilège avait gravement offensé. L'on pourrait rappeler que, en plusieurs circonstances, depuis Pompée, Rome avait montré ses bonnes dispositions à l'égard de la Palestine et que les Juifs y avaient été sensibles ; il faudrait citer les privilèges accordés par Jules César, l'ami des Juifs, le voyage triomphal d'Agrippa en l'an 15. etc.

faisons trop abstraction des textes eux-mêmes. Qui sont ces rois et ces puissants dont il est fait si souvent mention dans les Paraboles, et sur lesquels on nous donne d'ailleurs quelques détails ? On a pensé, nous l'avons vu (1), que c'étaient des rois païens ; mais il semble que la chose n'est point exacte. Ces rois ne louent pas le Seigneur, ne le glorifient point, ne reconnaissent pas d'où la royauté leur est venue (2) (XLVI 5, XLIII 7). Ils n'ont point confessé leur foi devant lui (LXIII 7) ; mais l'ont renié, lui ou son nom, lui et son Messie, lui et l'habitation des saints : voilà pourquoi on les hait, c'est qu'ils ont des sentiments tout juste contraires à ceux des justes « qui croient toujours au nom du Seigneur des Esprits » (XLIII 4). Mais le reniement qu'on leur reproche suppose une acceptation préalable, au moins tacite : donc les rois en question devaient tout naturellement confesser le nom du Seigneur, et, sans doute, ils l'avaient même confessé tout d'abord. Ce sont donc des rois juifs. Il serait malheureux d'étayer cette conclusion, en faisant remarquer qu'aux temps de la fin, ces rois seront « chassés des maisons de réunion de Dieu et des fidèles » (XLVI 8), c'est-à-dire des synagogues dans lesquelles ils entrent maintenant de droit ; car, l'on n'ignore pas que les synagogues ou le temple ne sont point ici désignés, mais le lieu caché où habiteront à la fin des temps les justes et le Messie (3). L'on aurait plus justement quelque envie d'ébranler cette même conclusion, en faisant remarquer que les person-

(1) Cf. supra p. 124.

(2) Si cette phrase avait été écrite au temps d'Hérode, elle cacherait une ironie sanglante pour le monarque, ami d'Auguste, qui n'oubliait point, certes, que la royauté lui était venue des Romains.

(3) Cf. *Muséon* N. S. 1908, p. 352 sq.

nages en cause « mettront leur foi en des dieux que leurs mains ont faits » (XLVI 7) : ce seront donc des adorateurs d'idoles, et des adorateurs d'idoles pourraient-ils être des rois juifs ? Quel roi a justifié en Palestine un reproche de ce genre ? Charles renvoie à Ps. Salom. I 8, VIII 14, XVII 17 « où l'on reproche aux mêmes personnes de dépasser les païens en idolâtrie ». En réalité, les endroits signalés ne parlent pas d'idolâtrie, mais d'agissements contre la Loi, *αἱ ἀνομίαι*. Je préférerais rappeler Ps. Salom. XVII 5, où l'on dit des mêmes gens qu'ils sont *ἁμαρτωλοί* et que *οὐκ ἐδόξαν τὸ ὄνομα σοῦ τὸ ἔντιμον ἐν δόξῃ* : mais ceci n'égale point encore le crime qu'on leur reproche en notre texte. Si les Paraboles ont été composées sous Hérode, il se peut que l'on ait voulu rappeler par là les munificences de ce prince et les Caesarea qu'il fit bâtir en dehors du territoire juif, à Panias et ailleurs (AJ XV 9, 5 ; BJ I 21, 4 — AJ XV 10, 3 ; BJ I 21, 3) : Josèphe nous dit que le peuple croyant se trouvait offensé de ces largesses royales, et l'on estimait qu'elles tendaient tout droit à la ruine de la religion et des bonnes mœurs. De là, à accuser l'Iduméen d'idolâtrie, surtout quand l'on pouvait s'exprimer d'une manière voilée, il n'y avait qu'un pas. Cependant n'exagérons point. Il se peut que l'indignation des Ḥasidīm ait été si forte, au temps des derniers Hasmonéens, qu'on ait forcé la note plus que de juste, et qu'on leur ait jeté à la face un reproche assez immérité.

Baldensperger notait que les personnages dont il s'agit sont dits « rois puissants », et cette qualification ne convient point aux derniers rois macchabéens. Dillmann donnait, en effet, cette traduction : mais Charles affirme que les meilleurs mss. ne la légitiment pas, si ce n'est en LV 4, et là le texte est probablement corrompu. Nous

avons donc la leçon, « les rois et les puissants », et ceci s'entend assez bien des Hasmonéens et des Sadducéens leurs partisans ; mais nous avons aussi « les rois, les puissants et ceux qui possèdent la terre » (LXII pass.), et la chose convient tout à fait à Hérode et aux Romains dont la domination s'étend sur l'univers entier. Je ne vois pas ce qu'il y aurait à objecter en ce dernier point, s'il n'était pas très sûr que la désignation, « ceux qui possèdent la terre », doive s'entendre au sens moral, comme un synonyme de « pécheurs », puisqu'il est bien admis que les pécheurs sont maîtres de ce siècle. Au chapitre LXII, l'on remarquera que ceux dont il s'agit sont opposés à un autre groupe, « ceux qui ne dorment pas dans le ciel..., tous les saints du ciel, tous les élus du jardin de vie, tous les esprits de lumière », et, bien entendu, les justes d'ici-bas : nous avons donc affaire aux pécheurs. Cette conclusion ressort aussi du chapitre XXXVIII : « Ceux qui ont renié le Seigneur des Esprits » (vers. 2) sont des pécheurs (ib.), des rois et des puissants (5), « ceux qui possèdent la terre » (4). Nous n'avons donc pas à tirer un argument spécial du fait de cette désignation.

En face des rois et des puissants se trouvent les justes et les élus. Ce sont ceux-là qui ont haï ce monde d'injustice, méprisé ses actions et ses voies (XLVIII 7) : donc tout à l'encontre des pécheurs, ils invoquent le nom glorieux de Dieu (XLV 3), y croient toujours (XLIII 4) ; ce sont les enfants de Dieu et ses élus (LXII 10). L'auteur des Paraboles reprenant une expression de Daniel (VIII 10, 11, 13, 25) les appelle ailleurs, « étoiles du ciel » (XLVI 7). Comme le Messie a été choisi à cause de sa justice (XLVI 3), il est certain qu'eux aussi à cause de leur justice ont

été élus. La justice dont il s'agit paraît être plutôt une vertu morale, mais le légalisme n'est point exclu, et tel trait léger demeure qui manifeste encore son Pharisien. Ce ne sont point les justes seulement (XL 5), mais aussi leurs œuvres (XXXVIII 2) qui sont gardés devant le Seigneur des Esprits ; et le Messie, quand il paraîtra, fera un choix des justes (LI 2), c'est entendu, mais aussi de leurs œuvres (XLV 3). Les œuvres de justice prennent corps et deviennent des entités : elles sont, du reste, l'apanage exclusif des justes. Quant aux pécheurs, « *toutes* leurs œuvres manifestent l'injustice, et *toutes* leurs œuvres sont injustice » (XLVI 7).

En face de ces justes, on sait quelle est l'attitude des rois et des puissants. Ils foulent la terre (XLVI 7) : leur puissance réside en leur richesse (ib.), et cette richesse est une acquisition injuste, un Mammon d'injustice (LXIII 10). Ils ont maltraité les fils de Dieu (LXII 10) : plus fort que cela ! Ils ont jugé les étoiles du ciel (XLVI 7) ; et il les ont condamnées à l'anéantissement. Le sang des justes est monté devant Dieu (XLVII 1), et les saints demandent au ciel qu'il n'ait point été répandu en vain (XLVII 2). Mais Dieu entend, et le Fils d'homme est désigné déjà comme le *goël haddam* (XLVIII 7) : le sang des justes sera vengé devant le Seigneur des Esprits (XLVII 4).

A quels événements peut-on bien faire allusion ? La situation politique au temps d'Alexandre Jannée répond pour le mieux, il faut l'avouer, à chacun des détails du tableau qu'on vient de contempler. Les Sadducéens soutiennent le gouvernement et se fient en leurs richesses. Le parti pharisien qui a gardé l'ancien idéal hait « ce monde d'injustice », méprise ses voies, et ne le manifeste que trop à la face de ce guerrier sauvage, à la fois roi et

grand prêtre. Six mille justes sont massacrés (AJ. XIII 13, 5), et voilà la guerre civile qui s'engage. Le triomphe de Jannée est encore le signal de nouvelles exécutions ; huit cents justes sont crucifiés, et avant qu'ils soient morts, on égorge à leurs yeux leurs femmes et leurs enfants (AJ. XIII 14, 2). Certes, jamais circonstance ne se présenta en notre période, où il ait été plus exact de parler des mauvais traitements subis par les justes, du sang qui fut versé ; la mention du « jugement des étoiles » convient moins, mais la chose n'est peut-être pas à serrer de trop près. — D'un autre côté, l'on rappelle Hérode et les cruautés qui marquèrent la fin de sa vie. Cela ne va pas cependant sans difficultés. Si l'on pense que nos Paraboles eurent un Essénien pour auteur, Josèphe affirme (AJ. XV 10, 5) que, depuis l'heureux accomplissement de la prophétie de Menahem, Hérode les garda en haute estime. Parmi les Pharisiens, Pollion et Samæas étaient les familiers du monarque, et des affiliés à la secte il consentit à ne point exiger prestation de serment (ib. 4). Sans doute, l'on ne saurait tirer de là grande conclusion (Baldensperger), et les Pharisiens ne furent pas sans se sentir offensés bien souvent par un roi qui offensait tout le monde ou à peu près ; l'on doit avouer néanmoins que les Sadducéens pouvaient se plaindre davantage encore (1). Dans les textes relevés y aurait-il quelque allusion à l'enlèvement des aigles romaines et aux événements qui suivirent ? Il est certain que Matthias fils de Margaloth et ses compagnons étaient poussés par la haine de ce monde d'injustice et le mépris de ses voies, quand ils en vinrent à accomplir leur audacieux coup de main ; le peuple soulevé, puis les qua-

---

(1) Wellhausen, Pharis. und Sadduc. p. 105.

rante prisonniers furent, effectivement, assez maltraités ; et, après l'exécution des auteurs du soulèvement, il est vrai que les Juifs demandèrent à ce que leur sang fut vengé, et que, dans ce but, ils s'adressèrent au nouveau roi Archelaüs pour obtenir le châtiment de quelques familiers d'Hérode. Cependant les événements qui sont supposés par nos textes des Paraboles paraissent d'une autre importance ; les justes oppressés ne comptent point sur la bienveillance d'un nouveau roi ou sur quelque secours terrestre, mais sur l'aide du ciel et la venue du Fils de l'homme. « Le nombre de justice va être atteint », lisons-nous en XLVII 4 : si l'on n'a point en vue les années séparant encore le monde du jugement — c'était l'opinion de Dillmann, — mais qu'il s'agisse plutôt du nombre déterminé de martyrs qui tout prochainement sera complet (comp. Apoc. Joh. VI 10, 11), il paraîtra que ce nombre avait été accrû récemment dans une proportion assez notable, et ceci convient tout à fait aux événements qui se déroulèrent au temps d'Alexandre Jannée. Et si l'on se rappelle la guerre sanglante d'alors, l'on comprendra mieux cette réflexion de Parab. LXII 12, « l'épée de Dieu s'enivrera dans le sang des rois et des puissants » ; est-ce que l'épée des rois ne s'était pas enivrée elle-même dans le sang des justes ? La loi du talion sera appliquée, et la justice satisfaite.

Ce dernier détail cependant n'est point à forcer, et des expressions pareilles se retrouvent ailleurs dans l'Ancien Testament. Il faut en dire autant de XLVI 6, où l'on a cru retrouver une allusion à la maladie dernière d'Hérode, à sa chair tombant en pourriture et aux vers qui grouillaient dedans (AJ. XVII 8, 1 ; BJ. I 33, 8). Cette description de Josèphe d'un réalisme repoussant peut être exacte et fon-

dée en réalité ; elle est aussi typique : Hérode se mourait d'une manière si horrible, parce que « la divinité exigeait que son impiété fût punie ». C'est, en effet, de la sorte que l'impie est châtié à sa dernière heure (Is. XIV 11, LXVI 24, etc.), et l'on pouvait raconter les mêmes détails affreux sur la mort du grand persécuteur des Juifs qui fut Antiochus Epiphane (II Mcc. IX).

L'on croit trouver ailleurs quelque nouveau détail qui fasse descendre la composition des Paraboles au temps d'Hérode le Grand. « Le Juste et Elu fera paraître la maison de son rassemblement : à partir de ce temps, elle ne sera plus empêchée ». Or, il se trouve que justement, le monarque soupçonneux, pour enlever toutes occasions de tumulte, ordonnait à chacun de s'occuper de ses affaires personnelles ; les rassemblements étaient défendus en ville, et les dîners trop fréquents. L'on avait apposé des espions : il y avait des gens tant en ville que sur les chemins qui observaient ceux qui venaient ensemble pour quelque cause que ce fût, et le roi lui-même, ne se relâchant point de ses soucis, souvent, le soir, revêtait un habit commun, se mêlait au peuple, et se renseignait de ce que l'on pensait de lui (A. J. XV 10, 4). A rapprocher ainsi le récit de Josèphe du texte des Paraboles, il y a bien un ennui, c'est que celles-ci ne supposent point que les rassemblements aient été empêchés jusque là, qu'elles nous disent plutôt que *la maison* de rassemblement avait été auparavant empêchée de paraître. L'on sait, d'ailleurs (1), ce que l'auteur entendait par cette expression. — Edersheim (II 120) a remarqué que cette sentence de Hen. XXXVIII 2, « il vaudrait mieux pour ces gens qu'ils

---

(1) Cf. *Muséon* N. S. 1908, p. 352 sq.

ne fussent point nés », se retrouve en de fréquents passages rabbiniques (1) : Wünsche (2) l'indique comme étant un aphorisme courant dans les écoles de Hillel et de Schammaï. La chose peut être exacte, mais qu'en veut-on conclure quant à la date des Paraboles ? Ces formules sentencieuses ne sont point l'œuvre d'une école, ni d'un temps bien déterminé ; elles ne se créent pas et ne disparaissent pas en un jour : supposer autre chose est, certes, bien mal connaître l'Orient, et la persistance des manières populaires de penser et de s'exprimer (3). Il n'y a pas lieu d'insister plus longuement.

Les différents critiques préoccupés de fixer une date aux Paraboles d'Hénoch ne pouvaient baser quelque argument sur la différence des conceptions qui se font jour en notre écrit et ailleurs, et sur une théorie d'évolution ou de développement qui, poussée jusque là, n'aurait absolument rien de sûr. « Sur une période peu considérable, écrit excellemment Martin, le progrès des doctrines ne suit pas une ligne droite inflexible, il subit de temps à autres des régressions marquées » (p. XCIV). Ne pouvant trouver appui sur ce terrain, on a cherché en nos Paraboles quelque renseignement qui pût servir de base à des arguments quelconques et permît d'étayer une conclusion. Mais les renseignements en question sont des plus vagues, et il est manifeste que l'auteur a entendu dans un sens apocalyptique certaines locutions qu'on a voulu trop expliquer par la réalité de l'histoire. Néanmoins, si préoccupé que soit Hénoch du jugement final et de la condition nouvelle des justes, pour générales que soient ses récri-

(1) Cf. encore Marc XIV 21 et par., Bar. s. X 6, Hén. sl. XLI 2, etc.

(2) Neue Beiträge z. Erläut. d. Evangelien, p. 328.

(3) Cf. Job III, et ailleurs.

minations contre l'état de choses actuel, il n'arrive pas à s'abstraire tant du milieu qui est le sien, à oublier si complètement les événements contemporains, qu'on ne puisse avec quelque probabilité deviner l'un et les autres. Il paraît certain que notre auteur est un Juif et qui vivait avant les premiers temps du christianisme. Deux époques viennent en considération : le temps qui précéda la venue de Pompée en Palestine, et les dernières années d'Hérode le Grand. Cette dernière hypothèse a peu qui la garantisse, et celle-là est de beaucoup la plus probable. Puisque notre livre a été composé par un Pharisien, ou un esprit ayant des attaches avec les Pharisiens, il faudrait donc parler des périodes où les fidèles de la secte n'ont pas eu l'oreille du pouvoir, c'est-à-dire 94-79 ou 70-64 : entre les deux dates, il paraît tout à fait difficile de décider. S'il fallait cependant hasarder notre sentiment, nous ferions remarquer que nos Paraboles ne permettent pas de discerner encore la plus légère apparence d'une lutte fratricide, qu'il n'y a plus trace d'une guerre intestine et que la haine tempérée a remplacé chez les justes la colère véhémente que déchaîna tout d'abord « le meurtrier des Ḥasidīm » : les documents principaux des Paraboles ont pû être composés dans les dernières années du règne d'Alexandre.

Fribourg (Suisse). Léon Gry.

LE

MESSIANISME DES PARABOLES D'HÉNOCH

ET LA

THÉOLOGIE JUIVE CONTEMPORAINE

Puisque l'on peut arriver à déterminer avec quelque probabilité, sinon la date, du moins l'époque à laquelle furent composées les Paraboles d'Hénoch, il convient pour compléter nos études précédentes, d'ajouter quelques notes qui permettent de situer les Paraboles par rapport à la littérature juive postérieure, et de montrer la place qu'occupe le messianisme qu'elles enseignent dans la théologie juive d'alors ou les croyances habituelles de l'époque. Une influence directe se manifestant par des emprunts faits à notre livre n'est pas vérifiable, on le sait déjà, et j'ai noté ailleurs les quelques seuls rapprochements verbaux qui peuvent se faire entre les Paraboles et d'autres Pseudépigraphes (1). Faut-il parler d'une influence des Paraboles sur les idées juives postérieures ? Mais cette influence ne se peut aucunement prouver, et l'on doit se garder d'une illusion qui rapporterait à notre livre comme à sa cause

(1) Cf. supra p. 121.

toute manifestation d'idées analogues à celles qu'il professe lui-même : les traditions qui ont influencé les auteurs d'Hénoch n'ont pas arrêté là leur influence, et, plus tard, par dessus lui, aussi avec lui, ont produit encore quelque impression. La seule chose qui se puisse donc déterminer est le rapport d'analogie plus ou moins grand qui existe entre les conceptions messianiques des Paraboles, et celles du monde juif contemporain.

Les Paraboles d'Hénoch n'ont eu évidemment aucune influence sur les grands et les Sadducéens. Ceux-là avaient été justement pris à partie dans le livre : on réprouvait leur orgueil, leur richesse mal acquise, leur manque de foi ; enfin les doctrines qui s'affirment ici leur demeuraient étrangères : aux anges, ils ne croient pas, ils se moquent de la résurrection, et se soucient bien peu du Messie. Si les Paraboles ont fait impression en quelques milieux, ce devaient être en ceux-là qui, seuls, étaient capables de les comprendre, auprès des Pharisiens ou des Esséniens, auprès du peuple qui avait ceux-ci en estime et partageait leurs sentiments.

Dans ces milieux, le messianisme qu'on professe est tout à fait étranger à celui des Paraboles. Les Schmonê Esrê, plus tard, ne connaîtront le Messie que dans leur recension babylonienne et l'appelleront צמח דויד (15) : l'expression se retrouve dans la prière Habinenu, et la Musaph demande à Dieu en même manière « qu'il laisse pousser une corne pour David son serviteur, et qu'il dresse une lumière pour le fils d'Isaï son oint ». Les Pharisiens n'hésitent point à répondre à la question, « de qui le Messie est-il fils ? » Il l'est de David (Mc XII 35-37 et parall.). Plus tard, les Midrashim appelleront couramment le Messie *Fils de David*, ou, ce qui revient au même, *Fils*

de Pereṣ (d'après Ruth IV 18 et suiv.). Au temps de Jésus, la dénomination est populaire, et nous la retrouvons à chaque page de l'Evangile (cf. Matt. IX 27, XII 23, XV 22, XX 30, XXI 9, etc.). L'expression est à entendre en toute rigueur, et non seulement en ce sens que le Christ sera le successeur de David, et le restaurateur de son royaume disparu. La difficulté posée par Jésus aux Pharisiens demeure pour eux insoluble, parce que David, l'auteur du psaume, appelle son Seigneur, et donc reconnaît pour son maître, le Messie que l'on sait être son véritable fils, qui, par conséquent, lui devait le respect filial. Plus tard, le Targum de Jonathan à Isaïe XI 1, comptera le Messie parmi les fils des fils d'Isaï. Nous sommes donc loin des Paraboles qui ne mentionnaient jamais David, et dans leur enseignement sur l'avenir, faisaient même entièrement abstraction des précédents ou des prototypes qu'ils auraient pu trouver en l'histoire d'Israël.

Le fils de David attendu doit régner sur le peuple de Dieu. Aussi les Targums le désignent-ils habituellement sous le nom de מלכא משיחא. Lorsque Bagoas se révolta contre Hérode, les Pharisiens lui firent espérer que, de la sorte, on pourrait l'appeler le père et le bienfaiteur du Roi qu'annonçaient les oracles, roi nouveau auquel tout devait réussir (A J. XVII 2, 4). A la fin de la vie de Jésus, le peuple l'acclame, et lui fait une escorte triomphale dans sa marche vers Jérusalem (cf. II Reg. IX 13). Après sa résurrection, les disciples sont encore imbus de ces mêmes idées, et s'enquièrent auprès de lui, si le temps est venu où il restaurera le royaume d'Israël (Act. I, 6). Cette idée du Messie-roi correspond à celle que nous avons rencontrée déjà dans les Psaumes de Salomon, et, partant, aussi dans la source I de nos Paraboles.

Avant sa révélation et son affirmation triomphale, le Messie des Pharisiens et du peuple passera au désert. Theudas persuade à une grande multitude de prendre ce qui leur appartient et de le suivre jusqu'au Jourdain (A J. XX 5, 1). En ce même temps des imposteurs et des magiciens trompaient les foules et les emmenaient à leur suite dans le désert (A J. XX 8, 6). Jésus, dans son discours eschatologique, croit utile de donner cet avis : « Si l'on vous dit : le Messie est dans le désert, n'y allez pas » (Mtt. XXIV 26) (1). Aux temps prévus, le Messie vient ממקום אחר enseignent Berešit rab. et Ruth rab. (2), et les habitants de Jérusalem ont cette opinion : « quand le Christ viendra, personne ne saura d'où il est » (Ev. Joh. VII 27). Cette idée d'une retraite messianique précédant la révélation peut correspondre en quelque manière à ce que nous ont appris les Paraboles d'Hénoch, que le Fils d'homme devait être caché tout d'abord, et que le Très-Haut l'avait gardé devant sa puissance (LXII 7, XLVIII 6) : mais la différence entre les deux conceptions est tout à fait sensible, et les Paraboles, dans leur spiritualisme, ne pensaient qu'à une retraite du Messie auprès de Dieu loin de ce monde.

« Si le Christ est venu, dit Tryphon (Dial. 110), on ne sait pas qui il est ; mais quand il sera devenu manifeste et glorieux, alors on saura qui il est ». Cette manifestation glorieuse se fera par la victoire remportée sur les enne-

---

(1) Ce texte suggère très justement à H. Holtzmann (Synopt.[3] p. 284) cette réflexion : « Einigermaassen erinnert dies an die jüd. Idee von der Verborgenheit des Messias ».

(2) D'après Esther IV 14 — D'autres écrits rabbiniques enseignent une double manifestation du Messie : le grand personnage se révèle tout d'abord au peuple, puis, comme Moïse son prototype, se cache à nouveau pendant quelque temps (Weber 364).

mis d'Israël. Les Paraboles avaient dit du Fils d'homme qu'il serait un vengeur de la vie des justes (XLVIII 7) : on devine si l'expression revient et comment elle est entendue dans les milieux où domine la conception théocratique. « La corne de salut » des Schmone Esre (cf. Luc II 69) devient dans les Rabbôt גואל אחרון : le Messie s'oppose à Moïse qui est le premier libérateur du peuple (גואל הראשון). Quand les temps de la fin seront venus, alors se manifestera la רשותה (1) du Messie, (Bar. syr. XXXIX 7) et ceci peut avoir quelque analogie avec les '*czaz* et *ḫajil* que l'Oint des Paraboles (source I) va manifester à la terre : du moins, la conception reste la même. Le Messie de l'Apocalypse de Baruch anéantit les peuples qui ont oppressé Israël, et réduit les autres à soumission (LXXII 2). Et le Targum à Zacharie IV 7 nous donne la lecture : « Dieu révélera le Messie dont le nom est nommé éternellement (cf. Hen. XLVIII 2), et il dominera sur tous les royaumes ».

La conception théocratique qui s'affirmait dans les Psaumes de Salomon et aussi, en quelque mesure, dans la source I des Paraboles, est donc la conception courante, celle de l'enseignement et celle de la croyance populaire. Elle remplace les conceptions trop élevées qui se font jour en la source II et l'ensemble même des Paraboles, et il est difficile de noter quelque trait de rassemblance suffisamment accentué entre le Messie qu'elles produisent en scène et celui qu'on attend par ailleurs.

Sans doute, le Messie populaire est doué, lui aussi, de qualités surnaturelles. On observe quand viendra le royaume de Dieu (Luc XVII 20), et c'est qu'il y aura des signes

(1) D'après restitution de texte.

extraordinaires à remarquer qui, frappant l'observateur avisé, lui indiqueront sa venue. A Jésus, on demande des miracles (Mtt. XII 38), qu'il produise une merveille dans le ciel (ib. XVI 1). Theudas promet que, d'un mot, il fendra le Jourdain, et permettra au peuple de passer sans difficulté. Les imposteurs se font forts de montrer au public par la puissance divine des miracles éclatants et des prodiges ; les gens qui ont suivi l'Egyptien sur le mont des Oliviers verront sur son ordre tomber les murailles de Jérusalem, de telle sorte que par la brèche on puisse accéder à la ville. Tous se targuent d'un pouvoir surnaturel : mais qu'on le remarque bien, ces ἔργα τοῦ χριστοῦ ne font que manifester le crédit dont il mérite jouir auprès du peuple ; elles sont le préliminaire obligé de son action publique, elles ne sont pas ou ne remplacent pas cette action même, comme il en va dans les Paraboles.

Baldensperger, dans sa première édition, affirmait que le nom messianique « Fils de l'homme » était d'un usage ordinaire dans les synagogues. Après les judicieuses remarques de Dalman, il concède maintenant que « peut-être ne faut-il point parler sans restriction d'un *synagogalen Sprachgebrauch*. Il ne peut s'agir que de ceci : « le Fils de l'homme » était dans *les cercles apocalyptiques étroits* une représentation réellement vivante et qu'on utilisait avec prédilection, cependant que dans le reste du Judaïsme elle avait bien fait son entrée, mais ne s'était que peu répandue, et cela, dans la plus ancienne période seulement, avant que le christianisme ne l'ait attirée à soi ». D'après les Evangiles, la dénomination ne paraît pas avoir été populaire : Jésus seul l'emploie en parlant du Messie ou de lui-même, et elle revient plus fréquemment

dans les discours du premier Evangile. La question qui se pose est donc celle-ci : si Jésus a employé cette formule, comment le peuple l'a-t-il entendue ; l'a-t-il comprise aussitôt parce qu'il la connaissait au préalable ? La discussion sur ce point dépasse les limites de ce travail, et l'on n'a qu'une chose à dire ici : si, dans telles circonstances, la locution « Fils de l'homme » a été envisagée, à cette époque, comme une dénomination messianique, les Paraboles d'Hénoch dont nous avons vu et les témoignages et la portée qu'il convient de leur attribuer (1), avaient vraisemblablement exercé de ce côté leur influence.

Baldensperger en appelle aux cercles apocalyptiques, et l'on doit avouer qu'il a raison : plus qu'ailleurs, il nous sera possible de discerner dans les écrits qui virent le jour en ces milieux des points de ressemblance avec nos Paraboles. Les dissemblances, hâtons-nous de le dire, ne font assurément point défaut, et l'auteur de IV Esdras, se souciant peu de concilier des points de vues tout opposés, parlera, suivant l'opinion courante et autorisée, du Messie de la race de David (XII 32) (2), puis (XIII) de Celui qui est « comme un homme », lequel sortait du sein de la mer et volait avec les nuées du ciel. Ce dernier personnage est fortement apparenté au Messie des Paraboles : comme lui, il procède de Daniel, et de traditions antérieures. Comme lui, il a été gardé par le Très-Haut pour la fin des jours (XII 32) ; il a été gardé longtemps, afin que Dieu par lui rachetât un jour la création (XIII 26). Le temps de la venue du Messie est accompli (Bar s. XXX 1) :

---

(1) Cf. *Muséon* N. S. 1908, pp. 321-329.

(2) L'on sait aussi qu'avec d'autres Pseudépigraphes tardifs, IV Esdras témoigne dans son texte actuel de la dénomination messianique, « Fils de Dieu, mon Fils » (cf. *Muséon* N. S. 1905, p. 132).

le temps du Messie arrive (ib. LXXII 2 — Cf. Hen. XLVII 4, pass., — le jour du Messie LXI 5, et Luc. XVII 22, 24, Mischna : ביאת המשיח). Les cieux s'ouvrent et les bénédictions de Dieu s'écoulent d'en haut, *ἐκχέαι*, sur les hommes (Hen. XXXIX 5), d'après la recension arménienne; sur le Messie, d'après la recension grecque du Testament de Juda 18. L'esprit d'intelligence et de sainteté repose sur lui (Hen. XLIX 3), enseigne Test. Levi 18, et, il arrivera que, dans ses jours, *ἡ γνῶσις Κυρίου ἐκχυθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς ὡς ὕδωρ θαλασσῶν* (Hen. XLIX 1) (1). Le Christ se révélera en même temps que ceux qui sont avec lui (IV Esdr. VII 28) : et ceci n'est autre chose que la manifestation de la communauté invisible des justes qu'annonçait Hénoch (XXXVIII 1 et alibi). « Mon Fils apparaîtra », lisons-nous en IV Esdr. XIII 32 ; Sion apparaîtra aussi (ib. 36), et la terre de l'autre éon (Hen. XLV 4-5) (2).

Mais il faut qu'auparavant les méchants soient punis et disparaissent : c'est le Messie qui fera cette œuvre, au lieu et place de Dieu. Le lion allégorique s'adresse à l'aigle, puissance mauvaise : « Aigle, écoute, *je* vais te parler, et *le Très-Haut* te dira... » (XI 38). De même, dans les Paraboles, le Messie parlait comme Dieu, agissait comme son délégué, et, l'œuvre ou le jugement étant unique, l'un et l'autre s'identifiaient dès lors en quelque manière. Que l'on rapproche maintenant la scène annoncée en Hénoch LIII, décrite ailleurs en LXII sq., nous en retrouverons

---

(1) L'idée qui provient de Jérémie XXXI 34 et se retrouve dans les écrits rabbiniques (Weber. p. 385), est exprimée dans les Paraboles et les Testaments de telle manière qu'il y a peut-être là plus qu'un rapprochement de hasard.

(2) Il y a lieu de rappeler ici le rapport qui existe entre Hen. LXII 14 (XLV 4), et l'idée populaire du festin messianique, la סעודה des écrits rabbiniques.

les éléments principaux dans IV Esdras XIII 37. « Et lui-même, mon fils, convaincra (ἐλέγξει) les nations réunies de leur impiété, et, dans son châtiment, il mettra sous leurs yeux (ἐπιτιμήσει ἔμπροσθεν αὐτῶν) leurs œuvres mauvaises et les peines par lesquelles ils doivent être punis, et il les perdra sans fatigue par sa loi qui ressemble à un feu ». En effet, l'homme qui est monté de la mer, le même que ce Fils d'homme qui faisait fondre les montagnes des pécheurs (Hen. LII), pouvait tourner sa face d'un côté, et tout ce qu'il regardait tremblait ; là où s'en allait la voix de sa bouche, tout fondait, comme la cire fond lorsqu'elle sent l'ardeur du feu (XIII 3 sq., cf. Hen. LXII 2, LII). — Qu'on le remarque bien cependant : pour Esdras, ceci n'est qu'un jugement préliminaire, le premier acte du drame eschatologique ; le jugement dernier, à ses yeux, est l'œuvre de Dieu, de Dieu seul. « Toutes choses ont été faites par moi seul, et non par un autre ; de même la fin se fera par moi seul, et non par un autre » (VI 6, et pass.). Ceci est très opposé à la doctrine des Paraboles, qui ne connaissent point, autant qu'il semble, une béatitude provisoire, qui dénouent en une fois l'ordre du monde actuel, et unissent dans cet acte unique le jeu de Dieu et celui de son Messie (1). Tout le passage de IV Esdras révèle un but de polémique : si, dans le monde connu de l'auteur, il y avait accord unanime en l'espèce, celui-ci n'aurait point songé à demander à Dieu par qui la création devait être jugée. Ce n'est point là une question qui se pose d'elle-même,

(1) Donc, là où les Paraboles mentionnent à la fois Dieu et le Messie, IV Esdras mentionnera Dieu seul. Il peut être assez intéressant à ce propos de rapprocher Hen. LXII 1 : « Et c'est ainsi que le Seigneur commandera aux rois..., et il dira : Ouvrez vos yeux et élevez vos cornes, si vous pouvez connaître l'Elu » — de IV Esdr. VII 37 : Καὶ ἐρεῖ τότε ὁ Ὕψιστος κατὰ τῶν λαῶν τῶν ἐξεγερθέντων· Θεωρεῖτε καὶ βλέπετε τίνα ἀπηρνήσασθε (τ. ε., μέ).

si elle n'est point posée déjà dans le milieu que fréquente l'auteur. Jean le Baptiste annonçait le Messie juge, séparant les hommes ou les actions des hommes (cf. Hen. LI 2, XLV 3), comme le laboureur qui, le van à la main, nettoie son aire, mettant le blé dans son grenier et jetant la balle au feu. L'Apocalypse synoptique suppose que le jugement sera l'œuvre du Christ, et c'est le sentiment chrétien qu'aussi les saints jugeront le monde (1 Cor. VI 2). Est-ce en face de ces doctrines, que le Pseudo-Esdras juge nécessaire de maintenir le privilège incessible de Dieu ? Il semble que déjà il polémise contre les Minim, et que, prédécesseur des Rabbins, il entende affirmer une seule רשׁות subsistant au ciel et capable d'action. La présence ou l'absence d'une בית דין entourant Dieu et participant en quelque manière au jugement, ne vient point en question chez lui ; ce qu'il combat est uniquement l'action d'un délégué, remplaçant Dieu dans ce qui est une fonction aussi divine que celle même de créer. La diffusion d'une opinion contraire dans un monde qui pourra lire ses écrits, nous indique vraisemblablement moins l'influence des idées chrétiennes (1), que celle des traditions qui se trouvent exprimées dans les Paraboles d'Hénoch.

La littérature hellénique s'occupe peu du Messie personnel, et n'a guère à nous retenir. Si Philon parle quelque part (De praemiis et poenis 16) du grand guerrier

---

(1) Le raisonnement de IV Esdr. V 56-VI 6 suppose que la création par Dieu seul et sans quelle entremise que ce soit, est une vérité hors de conteste dans les milieux dont il combat les doctrines : il part de là, en effet, pour tirer un argument a pari. Or les Paraboles connaissaient bien le Messie préexistant avant la création, mais nulle part elles n'affirmaient le Messie agent de Dieu dans l'œuvre même de création. Il en va tout autrement des milieux chrétiens qui ont pu lire Coloss. I 16 et Hebr. I 3.

envoyé de Dieu qui vaincra les nations sans répandre de sang, les deux images qui s'entrecroisent dans les Paraboles, du Messie juge et du Messie roi vainqueur, lui sont également connues. Il n'est pas absolument impossible qu'une variante des Sibylles soit due à l'influence des Paraboles. Le Roi envoyé de Dieu doit perdre « tous les grands rois et les ἄνδρας (var. : φῶτας) ἀρίστους » (V, 108). Peut-être, celui qui glissa la variante pensait-il aux troupes d'Azazel qui doivent être punies en même temps que les rois et les puissants (Hen. LIV), puisque ces anges sont appelés ἀστέρες (cf. Jude 13) en un autre passage de ce même livre d'Hénoch (XVIII). Geffcken (1) a remarqué, par ailleurs, le rapport qu'il y a entre les versets 93-110 de cette même Sibylle et notre chapitre LVI 5 sqq. des Paraboles.

De tout ce qui précède, on peut conclure que les Paraboles d'Hénoch occupent une place tout à part dans la littérature juive contemporaine. Le Messianisme qu'elles professent, pour dépendant qu'il ait été des traditions anciennes, demeura trop transcendant et ne devint jamais populaire. Les Pharisiens annonçaient un Messie national, et le peuple montra plus d'une fois, autrement que par des paroles, quelle était sa croyance sur ce point. Parmi les Pseudépigraphes, les Psaumes de Salomon avaient tout d'abord caressé cet idéal d'un roi vainqueur, dominant les nations : le même idéal se perpétuera et, de temps à autre, affirmera sa subsistance sous la plume des écrivains juifs. Le Fils d'homme, avec ces traits distinctifs que nous lui avons reconnus dans les Paraboles et avant tout dans le plus intéressant des documents qu'elles

(1) Komposit. u. Entstehungszeit der Orac. Sibyll. p. 25.

recèlent en leur sein, le Fils d'homme ressemble peu au Messie théocratique de l'enseignement courant et de la croyance habituelle : bien plutôt peut-on lui reconnaître un air de famille avec le personnage eschatologique qui, un siècle et demi plus tard, se produira dans les Apocalypses, avant tout dans IV Esdras. Mais ressemblance est loin d'être identité, et là-même, le pli le plus caractéristique de sa physionomie aura été effacé avec soin : le Christ d'Esdras n'est plus le juge suprême qui tient au dernier moment la place de Dieu. Le messianisme des Paraboles avait crû, sans doute, sur terrain juif; mais il avait trop de rapports avec le messianisme chrétien, et était envisagé avec trop de sympathie par les croyants de la religion nouvelle, pour qu'il pût exercer son influence plus tard et s'imposer même à l'esprit juif le plus cultivé.

Fribourg (Suisse). LEON GRY.

STUDIEN

ZUR

VERGLEICHENDEN SPRACHWISSENSCHAFT

DER

KAUKASISCHEN SPRACHEN

von Theodor Kluge.

II.

Das Verhältnis des Lykischen und verwandter Dialecte zu den kaukasischen Sprachen.

Es hätte nahe gelegen, nachdem ich mich im ersten Teil meiner Studien mit dem Urartäischen abgegeben hatte, nunmehr dabei zu bleiben und die Resultate zu befestigen. Das ist indessen eine Aufgabe für später. Nahe hätte es ferner gelegen nun zunächst bei den Ostkaukasiern, wenn ich Unbewiesenes als bewiesen einmal annehme, zu bleiben und die « Sprache der Kossäer », das Elamische u. s. w. vorzunehmen, zumal da diese Aufgabe die einfachere und daher leichtere gewesen wäre. Der Aufschub aus triftigen Gründen, hoffe ich, wird diesen Sprachen zu gut kommen. Ich habe mich indessen in dieser Arbeit dem weit schwierigeren Problem der

westkaukasischen Sprachen zugewendet und zunächst einmal das Lykische in Angriff genommen, und lasse vorlaüfig die hittitischen Inschriften und die beiden Arzawabriefe ebenso den Mitannibrief (1), dessen kaukasischer Character mir lediglich aus Gründen der Grammatik so gut wie sicher ist, beiseite. Zwei Gründe sind es vor allem, die mich dazu bewogen haben. Erstens besitzen wir vom Lykischen weitaus das beste Material, denn von den anderen Sprachen, wie Karisch u. s. w. ist vor der hand mit Sicherheit so gut wie nichts zu erwarten, und andererséits, ist etwas, und wenn es auch nur wenig ist, aber Sicheres, zu erreichen, so habe ich damit einen grossen Schritt vorwärts getan. Die Entscheidung, pro oder contra mag fallen wie sie will, sie ist ausschlaggebend, weniger durch ihr Resultat, als durch ihre Folgen. Denn durch den Nachweis, dass das Lykische ein kaukasischer Dialect oder eine kaukasische Sprache ist, sind zugleich die anderen klein-asiatischen Dialecte, die mit dem Lykischen verwandt sind, in ihrer Stellung festgelegt, ebenso das Sicilysch-elymäische und vielleicht noch ein paar andere, von denen später zu reden sein wird ; — ich meine hier nicht etwa das Etruskische. Und das ist ein grosser Vorteil gegenüber dem noch verbleibenden Rest. Freilich, ob sich das Ziel auch nur in einigem gesicherten Umfange erreichen lässt, ist ziemlich zweifelhaft, und wenn ich im ersten Teil meiner Studien sagte, die Sprache allein sei im Stande den Ausschlag zu geben, so ist das sehr schön und richtig, nur ist die Frage nicht beantwortet, ob denn die Sprache — nach unserer heutigen Kenntnis — auch dazu im Stande ist, und das kann man nur sehr bedingt bejahen.

---

(1) Inzwischen von Bork bearbeitet.

Verglichen mit dem Urartäischen ist die Situation eine viel unangenehmere, und zwar hauptsächlich aus folgendem Grunde : keine Grammatik ohne sichere Texte, kein sicherer Text ohne Bestimmung des Lautwertes der einzelnen Zeichen, und das letzte fehlt hier eben gerade in dem Punkte, worauf es ankommt Damit ist nun aber von vornherein der Boden entzogen für ein auch nun einseitig gesichertes Resultat : die Feststellung einer lykischen Grammatik und Syntax, geschweige denn ein Vergleich mit einer anderen Sprache möglich. Trotzdem wollen wir sehen, wie weit wir kommen. Vielleicht kommt trotz aller Unsicherheit etwas heraus, was für den kaukasischen Character der Sprache spricht.

A priori liesse sich über die lykischen Inschriften Folgendes sagen. Zunächst kann ja eine Sprache, die man nicht kennt weiter, und die im einzelnen noch so viele Unklarheiten bietet wie die lykische, einem Sprachenkreise zuweisen, welchen man will, aber man muss doch nach dem zunächstliegenden greifen, und da ist das Eigentümliche wiederum das, dass man mit einer Ausnahme von Arkwrigth, der auf etwas ganz fremdes zurückgriff, nämlich die Vokalharmonie, ganz einseitig verfuhr. Zwar dass sie mit dem semitischen nichts zu tun hatte, wie noch Saint-Martin auf Grund seiner Lesungen dachte, war bald klar, obgleich ein systematisch durchgeführter Versuch, dass das lykische nun auch tatsächlich keine semitische Sprache ist, immer noch aussteht, aber, dass sie nun durchaus indogermanisch sei, ist seit bald hundert Jahren immer wieder und wieder mit geringen Ausnahmen behauptet und auch bewiesen worden, soweit man von Beweis in diesem Falle reden kann. Etwas anderes zog man überhaupt nicht ernstlich in Betracht. Aber die lykischen Indogermanisten

scheiden sich doch wiederum in zwei Classen. Die alten und die Neuen. Während noch Grotefend Lassen, Moritz Schmidt mit Sanscrit, Zend und Griechisch arbeiteten, so behaupten neuerdings die Armenisten fast unumschränkt das Feld, während Blau als einziger auf das Albanesisch geriet. Das ist für jemanden, der ohne Vorurteil an die Sprache der Inschriften herantritt, recht bezeichnend.

Albanesisch und Armenisch sind Sprachen, deren indogermanischer Character erst bewiesen werden musste, und wenn auch an der Richtigkeit der Tatsache nicht zu rütteln ist, so bleibt doch in beiden Sprachen, im albanesischen weniger, und das lässt sich wohl aus historischen Gründen wahrscheinlich machen, ein Residuum, von dem man nur das eine aussagen kann, nämlich, dass es weder indogermanisch noch semitisch und erst recht nicht uralo-altaisch ist, und damit beibt dieser Residuum auf dem kaukasischen Sprachenkreis beschränkt ; denn das ist das dann zunächstliegende. Ich glaube, dass sich hiergegen keine triftige Gründe vorbringen lassen werden. Es ist recht bedauerlich, dass sich bis jetzt noch niemand gefunden hat, der diese beiden Sprachen, oder wenigstens das armenische von diesem Gesichtspunkt aus untersucht hat. Es würde für das kleinasiatische Sprachproblem von grossem Nutzen sein und eine Menge Unsicherheiten aus der Welt schaffen. So wie aber die Sache heute steht, kann ich nicht umhin ein armenisches Wort, das sich nicht einwandtfrei mit Hilfe der Lautgesetze als indogermanisch erweisst und weder türkisch noch arabisch u. s. w. ist, als kaukasisches Sprachgut zu erklären, und ebenso halte ich es in der Grammatik. Was im übrigen am lykischen indogermanisch ist, wird sich ja herausstellen. Finden sich

lykische Wörter im Armenischen, so ist von Fall zu Fall für das Armenische, jedesmal festzustellen ob das Wort indogermanisch ist oder nicht, scheidet auch das Semitische aus, so ist das Wort ohne Weiteres kaukasisch. In welcher von beiden Sprachen nun das betr. Wort Lehnwort ist, oder ob es originaler Bestand ist, das ist eine Frage, die vorlaüfig kaum lösbar ist, und auf die es auch in dem Falle weniger ankommt, weil das Auschlag gebende doch wohl die Grammatik bleiben dürfte.

Das Armenische ist eine Mischsprache mit kaukasischem Lautstand und in dieser Beziehung bedeuten die neueren Versuche einen Rückschritt gegen die älteren, die wenigstens eine sichere Grundlage : iranisch und griechisch hatten, von der sie ausgingen. Ausserdem kommt weiter hinzu, dass die Armenier ebenso wie Phryger und Galater keine Autochtonen in Kleinasien sind, sondern Einwanderer und keine Kulturvölker, mithin eine ganze Menge Worte übernommen haben und die anderen vor Ihnen dagewesen sind, obgleich das letztere ja noch kein Beweis dafür ist, dass sie nicht derselben Race angehören. Aber auch, wenn man dem nicht zustimmt, oder es nicht so scharf formuliert, so steht doch der indogermanische Character des lykischen auf so schwachen Füssen, dass der Vergleich mit andern nicht indogermanischen u.s.w. Sprachen nicht von vorn herein abgelehnt werden darf. Ins besondere, zieht man alles, was an Indogermanen und Semiten u. s. w. in Kleinasien je gesessen hat, heraus, so bleiben eine Reihe von Stämmen übrig, deren nächste Nachbarn im geographischen Sinne die Urartäer und die Kaukasusvölker sind, im weiten Umschein kommt die vorgriechische Bevölkerung Griechenlands in Betracht. Aus diesem Grunde halte ich den Versuch eines sprachverwandschaftlichen Beweises

zwischen dem lykischen und den Kaukasischen Sprachen für gerechtfertigt; warum ich nun mich auch für berechtigt halte modern kaukasische Sprachen in Betracht zu ziehen, das habe ich in meiner ersten Arbeit über die Kaukasischen Sprachen auseinadergesetzt (1) und halte es dafür dies nicht zu wiederholen. Zuletzt, wenn das mir wirklich mit ausweichenden Gründen bestritten werden sollte, ich kann jetzt auch darauf zur Not verzichten und die urartäischen Denkmäler, ohne auf ihre Beziehungen zu modernen Kaukasischen Sprachen Bezug zu nehmen, zum Vergleich heranziehen. Aber von dieser Notwendigkeit möchte ich zunächst gerne absehen, weil die Aufgabe an Reiz stark einbüssen würde. Hinsichtlich der zu erwartenden Schwierigkeiten liegen bei den lykischen Inschriften die Dinge teilweise günstiger. Sie sind 2-300 Jahre jünger als die urartäischen und haben damit von den ältesten Denkmälern der lebenden Kaukasischen Sprachen nur noch einen Abstand von 1300 Jahren im ungünstigen, im günstigen 200 Jahre, was aber sehr unsicher ist. Und da wir wissen, dass das suanische altertümlicher ist als das georgische, so ist es möglich, dass sich diese zeitliche Differenz noch beträchtlich vermindert.

Ursprünglich hatte ich die Absicht, mich auf keine Controverse in betreff des Lautwertes der einzelnen Zeichen einzulassen und einfach mit derjenigen Transcription zu arbeiten, die mir die am meisten gerechtfertigte erschien; davon bin ich aber zurückgekommen.

Zugrundegelegt habe ich meiner Arbeit die tituli Lyciae ed. E. Kalinka, Vind. 1901. Der Reihe nach gehe ich die einzelnen Buchstaben durch.

---

(1) Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft 1907-5.

ᚹ = *a*.

⩚ = *ä*; tatsächlich stellt das Zeichen einen Laut dar, der zwischen *a* und *e* liegt und zwar näher dem *a* als dem *e*; immer jedoch ist im Auge zu behalten, dass die erhaltenen Inschriften nur einen kleinen Teil des Sprachgutes darstellen, und dass die Bestimmung der Lautwerte möglicherweise auch anders ausfallen koennte, wenn unser Vergleichsmaterial sich nicht nur auf die Eigennamen beschränken würde.

B = *b*.

ʍ. Dieses zeichen ist sehr selten. Ist man nur auf den Vergleich mit griechischen Denkmälern angewiesen, so kommt man natürlich auf μ oder σ. Mit Ausnahme von Blau und Imbert hat sich von den älteren Entzifferern kaum jemand mit dem Zeichen beschäftigt, und diese beiden gaben es durch *s* und *sh*? wieder. Arkwright (1) hat die vorkommenden Beispiele zusammengestellt.

Die Fälle verteilen sich auf drei Seiten der Stele von Xanthus: Nord 7 mal, West 2 mal, Süd 2 mal. Würde die Südseite fehlen, so könnte man ohne weitens sagen, es stände dialectisch für *b*. Also möchte ich es am liebsten mit *w* (oder *v*) umschreiben, denn nur in der Reihe der Labialen oder Labio-Dentalen kann man es unterbringen.

Bei dem Zeichen ⊬ bez. ⊣ schwanken die meisten in bezug auf die lautliche Bewertung zwischen einem Vokal und einem Guttural. Es ist interessant festzustellen dass, während Schmidt eine Reihe *g*, *v*, *u* entwickelt in allgemeiner Uebereinstimmung mit Deecke, Imbert und Conder den ungekehrten Weg gehen χ, *v*, *q*, *g*. Was auch immer diese Forscher für Gründe gehabt haben mögen, soweit

(1) Jahresh. d. oe. arch. Inst. Bd. II, p. 69 sq.

mir die griechische Epigraphik bekannt ist, vermag ich keinen Fall anzugeben, wo ein Guttural dem ͱ entspricht, wohlaber sind zahlreiche Falle vorhanden, wo dieses zeichen im griechischen den Lautwert *v* hatte, ob nun dieser Laut *u* oder *ü* im Lykischen gelautet hat, ist eine vorlaüfig völlig überflüssige Frage ; und dass sie mit griechischer Epigraphik nicht zu tun hat, ist ebenso klar. Folgende Beispiele lassen sich beibringen.

ΨΛΡΕͱΡ = Καριχας ΨΛΡΕΥΡ, ΨΑΡΕVΑ num.

ΨΛΙΕͱΡ = Κοσσιχας

ΟΜΡͱͱΡ = Ἀμόργης

Der lykische Laut wird also griechisch durch χ, das gr. γ durch denselben Laut wiedergegeben. Es fragt sich, was ist das genauere. Andrerseits wird γ durch Ψ wiedergegeben in ΕΔΨΨΡΛ = Ἴδαγρος 78_5.

Ich glaube indessen, dass die Transcription durch *g* die genauere ist, aus folgendem Grunde. Es ist beachtenswert, dass die drei Zeichen (Ч)ͱ, Ч und V, für die zweifellos ein gutturaler Wert auzunehmen ist, den semitischen Lautwert bewahrt haben, während im griechischen Alphabeth das Zeichen am Ende hinter τ steht. Mit andern Worten : diese drei Zeichen haben ihren ursprünglichen Lautwert behalten und ebenso ihren Standort im Alphabet. Hieraus folgt nun, dass die Lykier ihr Alphabet schon zu einer viel früheren Zeit erhalten hatten, als die Inschriften mit denen sie geschrieben sind, und das sind gut 2-300 Jahre. Das ist ohne weiters einleuchtend, wenn man die historischen Verhältnisse in Betracht zieht und erwägt, dass die Phœnikier es waren, die den Gebrauch des Alphabetes vermittelten.

Möglich ist sodann auch, dass das zeichen einen verschiedenen Lautwert nach Consonanten oder Vokalen gehabt hat, also ͱ = χ, = γ, = *g*.

Δ = *d*.

E = *i*. In Bezug auf diesen Laut stimme ich mit dem überein, was Deecke und Kretschmer (Einl in die G. d. gr. Spr. p. 297) gesagt haben.

Das Digamma F transcribiere ich mif *v*, wobei ich jedoch bemerke, dass sich darüber, ob es nicht ebensogut *f* gesprochen wurde, nichts sicheres ermitteln lässt.

I = *z*

ꓘ = *th*

I = *j*.

ꓘ Dieses Zeichen transcribiere ich mit *k* ebenfalls aus Gründen der griechischen Epigraphik, obgleich das kaum ein stichhaltiger Grund ist. Die eingehenden Untersuchungen Arkwright's machen es sogar wahrscheinlich, dass das Zeichen vor verschiedenen Lauten einen verschiedenen Lautwert gehabt hat, und zwar ergiebt sich aus Eigennamen :

ꓘ (= *t*), = *c*, = ϰ, = γ, = σ

ꓘ = *k* vor a, u ; = *ḫ*, *tš* vor e (ä), i. So vermutet Arkwright wohl im Anschluss an Kretschmer, p. 319 sq., so dass ich vor hellen Vokalen *tš* sonst *k* transcribiren möchte, wenn es gestattet ist indo-germanische Verhältnisse, aus denen doch offenbar diese Ueberlegung hergeleitet ist, ohne weiteres zu übertragen.

∗ = *q* Dagegen spricht : IE[ʃ]∗∗P = Σεσκος 32 h.

Die Bemerkung Arkwrights p. 67 l. c., dass das Zeichen den Wert *ḥ* besessen habe, was aus cilicischen Eigennamen gefolgert wird, macht mich zwar bedenklich, erscheint mich aber nicht begründet genug.

Λ = *l*

M = *m*

N = *n*

X = $\tilde{m}$

Ξ = $\tilde{n}$

Hierzu ist zu bemerken, dass bei dem Namen Σεδεμπλεμις das X durch ⚹ (85 1) ersetzt ist. Im Gegensatz zu Ξ hat X keine « mater lectionis ». Auch sonst ist der Lautwert des X differenziert, ich stelle zusammen :

1. ᑭPTOXΓᑭP[E] Ἀρτεμβάρης num.
2. ⩚Ʂ⩚ΔΓΛXᵔE Σεδεπλεμίς 29 8
3. ⩚Ʂ⩚ΔΓΛ⚹ᵔE 85 1
4. +ΛXᵔEΔ⩚F⩚ Ελμιδαυα 139 5
5. +XΓPѰᵔᑭ Ἔμβρομος 37 5 seq.
6. TPXᵔEΛE l. m.

Ich sehe hier keinen Grund wenigstens bei 2, 4, u. 6 von nasalierten $\tilde{m}$ zu sprechen, vielmehr scheint, es mir, als ob X weiter nichts ist als ein Anzeiger für die vocalische Aussprache des ᵔ und danach für ᵔ selbst (5) steht, hier bei den wenigen Eigenenamen kann man das ja sofort sehen, tritt derartiges aber in eigentlichen lykischen Wörtern auf, so entzieht sich das einer sicheren Kenntnis. Trotsdem umschreibe ich Xᵔ mit *em*, selbst auf die Gefuhr hin, dass *m̃m* richtiger ist.

Ähnlich liegt der Fall auch bei Ξ.

1. ᑭPΞᴺᑭ passim Ἀρνα
2. ᑭΛEᵛꟅꟅᑭΞTPᑭ Ἀλέξανδρος 29 9
3. EꟅΞT Ἰσινδα 65 21
4. FEΔPΞᴺᑭ+ (Ὑδαρνης ?) 44 c. 11 sq.
5. ꓘEIIᑭΓPΞᴺᑭ Τισσαφέρνης 44 c. 11. 14
6. ΛOꟅΞTPᑭ Λύσανδρος 104 2 sq.
7. ΛOꟅѰΞTPᑭ+Ξ 103 2
8. ΛOꟅѰ TPᑭ+Ξ 90 2
9. ᵔEΛᑭꟅѰΞTPѰ Μελάσανδρος 44 a 45
10. ᵔEΞTE μινδις passim

11. ᴧOPΞ𐊍P Μορνα 139 5
12. ΨΞTPB[O]PP Κινδαβυρις 125
13. ΨΞTP𐊍OB𐊀+ Κινδανυβας 70 2
14. VΞT𐊀ᴧOb𐊀+ 39 2

Es ist auffallend, dass die griechischen Namen auf -ανδρος vor dem Ξ den Vokal z. T. schreiben, z. Teil nicht schreiben (2, [6], 7, [8], 9), dass gr. ι ist einmal (10) geschrieben das ander Mal (3) nicht. Vor *n* jedoch scheint es wiederum wie bei X direct dem Vocal zu entsprechen (1, 4, 5, 11, 12, 13) oder die Aussprache des Ξ anzugeben, ich möchte deshalb auch hier für Ξ𐊍 *in* transcribieren. Ich gehe auf diesen Punkt deswegen genauer ein, weil mir in der Erinnerung ist, dass im slavischen und von den südkaukasischen Sprachen das suanische (1) in bestimmten Fällen das *n* nasalieren, nämlich dann, wenn es betont ist (2). Der griechische Accent spricht dagegen, denn er liegt in der Silbe vor dem Ξ, und von der lykischen Betonung wissen wir nichts, also ist damit nichts anzufangen.

O = *u*. Die Tatsache, dass das O der Lykische Eigenamen im Griechischen teils durch υ (12 mal), teils durch ο (10 mal) wirder gegeben wird, macht es zur grossen Wahrscheinlichkeit, dass das Lykische einen O-Laut nicht gehabt hat ; das griechische wird ο nicht stets durch lykisches O wiedergegeben, ebenso das griechische υ.

Γ = *p*.

◊ Der Eigenname ʃBE:◊:PIP = ʃBEkPIP ergiebt ◊ = κ, wenn auch nur mit sehr beschränkter Gültigkeit, da der eine Fall nicht massgebend sein kann.

(1) Sborn. Mat. X p. VIII. im yškyl'czkischen Dialect *u*(*i*)*ñ*, *añ*, *cñ*.

(2) Von den nordkaukasischen nasalisieren *i*, *u*, *ü* nur der Küriner Dialect.

Ρ = *r*

ϟ = *s*

Τ = *t*

Ψ = *t'*

Ψ, Ψ, Ψ, Ψ, Ψ, Ψ, Ψ, Ψ, Υ, Υ, Ψ,

1. ΡΤΨΝΡ[ΙΕ] = Ἀθηναῖοι 44 b 27
2. ΑΡΕΙΡΜΨΝΡ = Ἱεραμένης 44 c 12
3. ΑϟΑΔΑΓΛΨΜΕ = Σεδεπλεμις 85 1
4. ΕΔΨΨΡΡ = Ἴδαγρος 78 5
5. ΕΙΨΝΕϟΞ = Ἴων — 44 b 27 (44 a 52 ΕΙΨΝΨ)
6. ΚΡΙΙΨΝΡϟΑ = Χερσόνασος ? 44 a 33
7. ΛΟϟΨΞΤΡΡ+Ξ = Λύσανδρος 103 2
8. ΛΟϟΨΤΡΡ+Ξ 90 2, 2
9. ΜΕΛΡϟΨΞΤΡΨ = Μελάσανδρος 44 a 45
10. ΟΤΨΝΡ = Ὀτάνης 44 c 5
11. Γ[ΡΡ]Μ[ΨΝΡ+]] = Παρμένοντος 117 2 sq.
12. ΤΕΚΑΟΚΨΓΡΨ = Τισευσεμβραν 25 5
13. +ΧΓΡΨΜΡ = Ἔμβρομος 37 5 sq.
14. ΨΡΔΡFΨΤΕ = Καδυανδα 26 21 45 5

Folgende Zeichen kommen in dieser Liste überhaupt nicht vor Ψ, Ψ, Ψ, Υ, Υ, und deshalb bleibt ihr Lautwert zunächst unbestimmbar, die drei ersten sind wahrscheinlich Varianten von Ψ, Ψ, und Ψ, über Υ, Υ lässt sich garnichts sagen.

Bei 1, 2	entspricht	ΨΝ	*en*
» 5.6	»	»	*ōn*, (bez. *on* ?)
» 8.9	»	»	*añ*
» 3. (11)		Ψ	*em*
» [4.] 13		Ψ	[*ak*] *om*
» 7. 14		Ψ	*añ*
» 10		Ψ	*an*
» 12		Ψ	*em*

Deshalb transcribiere ich Ѱ, Ψ Ұ mit *á*
Ѱ Ұ » *ê*

obgleich sich auf so vereinzelte Beispiele kaum etwas sicheres aufbauen lässt ; die Erfahrungen aber, die man mit der Bestimmung anderer Lautwerte macht, lassen allerdings die Vermutung zu, dass daran Wesentliches nicht geändert werden würde, falls mehr Beispiele vorhanden wären.

+ = *h*

Die κ-Reihe

1. ᑭΛᑭVʃʃ[ᑭΞ]TPᑭ (Ἀλέξανδρος) 29 9
2. ᑭPΓΓᑭΨOʃ (Ἅρπαγος) 44 c. 57 seq.
3. [⋔!P]^ᑭVOT[ᑭ]F (Ἑρμακοτας ?) 65 1
4. ⋔PTᑭΨʃʃEPIᑭ+⋔ (Ἀρταξέρξου) 44 b 59 seq.
5. ⋔Υ⋔T⋔Iᑭ (Ἑκαταιος ?) 125 1
6. EΔΨΨP⋔ (Ἴδαγρος) 78 5
7. EI⋔TPOVΛ⋔ (Ἰητροκλῆς) 38 5
8. EVTTᑭ (Ἰκτας) 56 2
9. ^ᑭΨᑭ (Μαγας) 78 2 ect.
[10. O^PYYᑭΞ (Ἀμόργης) 44 c 49]
11. ΓEV⋔Δ⋔P⋔ (Πιξώδαρος) 45 11
12. ΓEΨX^ᑭ+ (Πιγομας) 116 1
13. ΓEΨP⋔ (Πιγρης ?) 55 1
14. +O^PΨΨΨ (Ἀμόργης) 44 a 55
15. ΨᑭΔᑭFΨTE (Καδυανδα) 26 21 45 5
16. ΨᑭPEVP (Καρικας cfr. ΨᑭPEYᑭ) num.
17. Ψ⋔PEYᑭ (Καρικας) 44 c 57 50 passim.
18. ΨΞTᑭB[O]Pᑭ (Κινδαβυρις) 125
19. ΥΞTᑭ~OB⋔+ (Κινδανυβας) 70 2
20. VΞT⋔~Ob⋔+ (Κινδανυβας) 39 2
21. VOΔᑭPᑭ (Κοδαρας) 143 2
22. ΨOΔP⋔+EΛᑭ (Κυδρηλος ?) 73 1 152 1

23. ⋎OFPTPI⋀ (Κοατα) 134 1

24. ⋎ƧƧB⋀I⋎ (Πόρπαξ) 23 2

25. Ψ⊻KBE+⋀ (Κανδυβα ?) num.

Nun ist hierzu zu bemerken, das ⋎ = κ ist bei (1), 3-5, 7, 8, (11) 20. 21. 23. 24. während es niemals dem gr. γ entspricht ; ich bezeiches mit k' Ψ = κ in 15-18, 22. 23 und = γ in 2, 6, 9, 12, 13 14

Dieses Schwanken der Orthographie kann man nur dahin deuten, dass Ψ ein Laut gewesen ist, der zwischen κ und γ liegt, und ich bezeichne ihn mit k^2.

Trotzdem, seitdem sich Imbert mit den Inschriften beschäftigt hat, die Meinungen über den Wert der einzelnen Zeichen nicht mehr erheblich auseinandergehen und durch Arckwright eine noch grössere Einhelligkeit erzielt worden ist, kann man sich doch nicht der Frage erwehren, wie der Lautstand aussehen würde, wenn mehr Material vorliegen würde, und ob nicht diese Einstimmigkeit gefördert worden ist eben durch unsere mangelhafte Kenntnis. Wenn es auch sonst der Fall zu sein pflegt, dass bei lückenhaften Material die Ansichten weit auseinandergehen. Auf eine Vervollständigung des Materials können wir indessen, wie Torp schon bemerkt hat, nicht warten, und es fragt sich daher, wie man diesen Mangel anderweitig ausschalten kann. Auf dem Wege, mit Hilfe der Epigraphik oder durch andere Anhaltspunkte, die etwa die Geschichte bieten könnte weiter zu kommen, halte ich zwar für untersuchenswert, glaube aber nicht, dass davon erhebliche Resultate zu erwarten sind. Eher glaube ich noch, dass etwas zu erreichen sein wird, wenn man einmal auf rein kartographischem Wege, eine Reihe von sprachlichen Eigentümlichkeiten der einzelnen Fundorte einträgt in eine Karte von Lykien und dann die einzelnen

Eintragungen untereinander vergleicht, vielleicht kommt man auf diesem Wege zu einer Ablehnung oder Bestätigung der gewonnenen Resultate. Ob dabei etwas neues herauskommt, ist vorher kaum zu sagen, viel wird es auch nicht sein, aber unversucht soll das Mittel nicht bleiben und ich habe mir vorgenommen das zunächst einmal zu untersuchen.

Nachdem, was ich in der Einleitung gesagt habe, vergleiche ich den Lautstand der beiden Sprachen miteinander, ich bemerke jedoch ausdrücklich, dass ich mich bei der Feststellung der Zeichen in keiner Weise von meiner Theorie habe beeinflussen lassen, die paar Geringfügigkeiten, in denen ich von meinen Vorgängern abweiche, werden das bestätigen.

a) VOKALE :

[*ḁ*]			
a (*ā*) (a)			*a* ; *â*
e[*e̥*](*ē*)(*ä*;*ǟ*)	*o*(*ō*),(*ö*)*o*		*e*(*ä*?)*ê*(*â*?)
i[*i̥*] (i)(*ī*)	*u*(*ū*) (u)(*ü*,*u̥*,*ü̥*)	*i*	*u*

b) CONSONANTEN :

			ḥ	*h̄*	(ʿ)										*h*			
q			*γ̇*					*q*										
k(k)	*g*	*kh* (k*h*)	*χ*(*χ̇*)	*γ̣*				*k*	*g*+*k*¹ und *k*² (ausserdem noch einer ?)									
tš(tš)	*dž*	*tšh* (tš*h*)	*š*(š)	*ž*(ž)	(*j*)			*tš*?							*j*			
ts(ts)	*dz*	*tsh* (ts*h*)																
t(t)	*d*	*th*	*s*(s)	*z*	*r*	*l* (l,ʟ)	*n*	*t.t′*	*d*	*th*	*s*	*z*			*r*	*l*	*n*,*ñ*	
p(p)	*ƀ*	*ph*	(*f*)	*v*,*w*			*m*	*p*	*b*		*f*?	*v*,*w*?					*m*,*m̃*	

Nicht nur um ein kaukasisches Alphabeth in die lykischen Denkmäler hineinzupressen, sondern um überhaupt einmal zu sehen, wie sich ein Vergleich beider Alphabete wohl gestaltet, stelle ich beide zusammen. Se-

cundär kaukasische Laute habe ich der Uebersichtlichkeit wegen fortgelassen, die nordkaukasischen, die ausserdem vorkommen, in Klammern beigesetzt. Doch bemerke ich, dass nicht alle eingeklammerten Formen in jeder nordkaukasischen Sprache vorkommen ; das baskische habe ich fortgelassen.

Zunächst, was ich in meiner Arbeit über das Urartäische fortgelassen habe, ist darauf aufmerksam zu machen, dass die einzige nordkaukasische Sprache, die einen südkaukasischen Lautstand hat das Hürkan (χürkilinische, Dargua) ist ; mit ein paar geringen Abweichungen, aber das ist nicht wesentlich. Was die Vocale anbetrifft, so sieht man : Für das *â* fehlt der entsprichende Laut des Kaukasischen, mit Ausnahme des Suanischen *e/ä* = *e/ä*, *ê/â* = *ę*, *į* fehlt dem Lykischen (1), und ebenso *ų* und *o*. Was also die Vokale anlangt, so zeigt das Lykische ganz offenbar eine Hinneigung zu den südkaukasischen Sprachen insbesondere zu dem Suanischen, andererseits ist mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass durch das Fehlen des *o*-Vokals die Sprache in der Reihe des Etruskischen, des Urartäischen und der Hürkan unterzubringen ist.

Um Missverständnissen vorzubeugen bemerke ich nur noch, dass sich die Uebereinstimmungen vorläufig nur auf das rein Ausserliche beziehen, das gilt für Vocale und Consonanten. Ich nehme das Einfachste vorweg : *p* = *p*, *b* = *b*, *m* = *m* ; *t* = *t*, *d* = *d*, *th* = *th*, *s* = *s*, *z* = *z*, *r* = *r*, *l* = *l*, *n* = *n* ; *j* = *j* ; *q* = *q* ; *h* = *h* ; das ist das, was bedingt sicher ist, neu sind die im kaukasischen Consonantensystem nicht vertretenen Laute *m̃*, *ñ*, *t′* ; un-

(1) Woran ich nicht recht glaube, für *ų* ist es mir wahrscheinlich, dass der Laut fehlt,

sicher sind *f?*, *v*, *w?* und *ts*, es fehlt *ph*, die Reihe *ts*, *dz*, *tsh* völlig, die vorhergehende bis auf das zweifelhafte *tš*, und *j* auch ; in der ersten *ḥ* und ('). In der Gutturál-Reihe ist *k* = *k*, *g* = *g*. Dazu kommen zwei weitere Gutturale mit verschiedenem aber nicht feststelbarem Geltungsbereich, ausserdem noch ◊ ; vielleicht ist ◊ = ᛕ = Ѱ oder ist völlig zu trennen Ч, ᛕ, ◊, Ѱ, Ѵ ? u. s. w. Die Untersuchung ist völlig ergebnislos, und versagt in dem Punkte, wo es darauf ankommt, es fehlt sogar vielleicht ein Guttural.

Besser gestaltet sich der Lautvergleich zwischen urartäisch und lykisch :

Urartäisch.	*Lykisch.*
	a). VOCALE :
a, *i*, *u*.	*a*, *e*, *i*, *u* *â*, *ê* Neu also *e*, *â* *ê*.
	b). HALBVOKALE :
i, *y*, *u*, *v* jedoch unsicher	*j* wohl Consonant

c). CONSONANTEN :

				h								*h*					
q									*q*								
k	*g*	*kh*							*k*	*g*	(+ 2 weiteren Guturalen ?)						
	?		*š*						*ṭš?*								
ts																	
t	*d*	*th?*	*s*		*r*	*l*	*n*		*t*	*d*	*th*	*s*	*z*	*r*	*l*	*n(ñ)*	
p?[1]	*b?*		*v?w?*				*m*		*p*	*b*		*f?* *v?w?*				*m(m̃)*	

Man sieht hieraus, dass die Uebereinstimmung in den Consonanten eine verhältnismässig günstige ist. Commen-

(1) *p* und *b* sind vielleicht beide vorhanden, jedenfalls einer von beiden.

tieren möchte ich sie indessen nicht, denn was ist hier noch mit Sicherheit zu sagen, im besonderen bei den Punkten worauf es ankommt? Nun eins scheint mir sicher, dass nämlich die Ausbildung der Palatalreihen in den modernen kaukasischen Sprachen eine verhältnismässig junge ist. Den Eindruck hatte ich, als ich anfing die modernen Sprachen zu studieren, und wenn sonst meine Untersuchungen einigermassen in Ordnung sind, wird er hierdurch bestätigt.

Ich will nun mein Transcriptionssystem vorlaufig noch nicht verwenden, erstens aus dem Grunde, weil ich hoffe im Laufe meiner Studien zu besseren Resultaten zu kommen und dann auch, um die Reihe der Systeme nicht um ein weiteres zu vermehren und denen die nach mir arbeiten, die Einsicht zu erschweren. Aus diesem Grunde und um die Unabhängigkeit der Untersuchung von meiner Theorie zu wahren, benutze ich das System Kalnikas.

Das nächste, was sich nach dem Fiasko der Lautuntersuchungen machen lässt, ist die Betrachtung des Baues der einzelnen Worte. Zu diesem Zwecke stelle ich das gesammte Material der Worte nach dem zweiten Index Kalinkas zusammen, jedoch so dass auch die dem letzten Vocal vorhergehenden Consonanten zusammenstehen (1).

Diese Aufstellung hat den Vorteil, dass sie uns unabhängig macht von der Masse des Materials, denn jedes Wort, ob haufig oder selten tritt hier nur einmal auf. Ob das also alle Inschriften sind, die jemals verfasst sind oder nicht ist gleichgultig, dieser äussere Umstand fällt hierbei garnicht ins Gewicht, was das einzelne Wort anbetrifft. Sehen wir aber die Sache eine Zusammenhange an, so ist

(1) Wenn mir hier Schriebfehler untergelaufen sind, so bitte ich das in Anbetracht der Widerwärtigkeit der Arbeit zu entschuldigen.

das jetzt genau so wie es vorher war ; die Inschriften sind zum grössten Teil auf eine bestimmte Formul redigiert, und wenngleich wir nur das Wort ein einziges Mal haben, so haben wir es damit doch auch nur in einer einzigen Form, und kennen die anderen überhaupt nicht. So ist also auch hier der Nachforschung ein vorzeitiges Ende bereitet. Was die Tabellen selbst anbetrifft, so habe ich in vokalische und consonantische Ausgänge, wie ich vorsichtiger statt Suffixe hätte sagen sollen, geschieden, die ersteren wiederum in vocalische Ausgänge mit Vocal von solchen mit Consonant getrennt.

Es ist im Lykischen fast Mode geworden, und das liegt am Material, von irgend einer Form zu sagen sie kommt 5 mal vor, eine andere blos 4 mal ; es ist kümmerlich, dass man auf diese Weise vorgehen muss. So habe ich mir die Mühe gemacht und alle Suffixe zusammengezählt und kœnnte danach eine Tabelle vorbringen, in der alles säuberlich verzeichnet ist. Aber wozu? Aus dem Nichtvorkommen einer Form auf ihr Nichtvorhandensein (grade hier im Lykischen) zu schliessen, ist Unsinn. So will ich mich mit ein paar Bemerkungen begnügen. Die Suffixe *a*, *e*, *i* stehen auffallenderweise im Gegensatz zu *u*, *â*, *ê*.

Sollte man vermuten dürfen, dass *u* seiner Natur nach zu *à* und *è* gehört ? Aber dieser Vocal ist an und für sich schon selten, und man müsste dann doch wohl *u* und *û* scheiden und in seinem Verhältnis zu *a*, *e*, *i* wäre nicht das geringste geändert. Von anderen Besonderheiten fällt das geringe Vorkommen der Gutturalsuffixe auf. Alles Weitere ist vorläufig ohne Wert.

Abgesehen, von der misslichen Seite die das folgende Verfahren hat, in dem nämlich einige Suffixe lautlich garnicht feststehen, will ich die aufgeführten Suffix-

gruppen in der Weise behandeln : Ich denke mir, von allen Worten die Suffixe abgeschnitten, und die Reste aufs neue geordnet, und dann das gleiche Verfahren angewandt und so fort. Es ist klar, dass sich eine solche Methode zwar consequent durchführen lässt, das sie aber zum nonsens führen muss, da man erstens nicht alle Wörter schematisch behandeln kann und von einer Reihe von Wörtern überhaupt nichts übrig bleiben würde, wofern nur Consonant und Vocal im Wechsel aufeinander folgen, zweitens nicht weiss, wo mann aufhören zoll. z. B. *pi-bi-je-te* ; es ist klar : *-te* ist Suffix, auch-*je*, auch-*bi* und-*pi*. Endet nun der Stamm bei *pi-*, *pibi*, oder *pibije-* ? Warum sollte auch nicht jemand trennen wollen *pib-ijete*, und überhaupt koennte man daran zweifeln, ob die Suffixe richtig bestimmt sind ; darauf komme ich später zurück. Das gilt von den Suffixen im ganzen. Die andere Frage ist die, wenn man ein solches Suffix abschneidet und sein Bedeutung zu ermitteln sucht, gilt das Beispiel des einen Wortes, für alle anderen mit demsselben Suffix. Auch diese Frage lässt sich von vornherein mit Sicherheit nicht entscheiden, warum soll eine Participialform nicht mit einer Adjectivform dasselbe Aussehen haben, ein Infinitiv mit einem Nomen (verbale) ? Damit ist also auch dieser Weg, wenn auch nicht als ergebnislos, so doch als wenig einwandfreier zu bezeichnen. So bleibt der letzte Ausweg übrig, die Betrachtung des Einzelfalls in seinen Beziehungen zur Gesamtheit. In wie fern sich einzelne Gruppen herausbilden, das wird sich zeigen, ebenso wenig aber werde ich schon jetzt alle Bedeutungen der Suffixe angeben können. Was vorläufig unbestimmbar ist, lasse ich stillschweigend weg und nehme das zunächtsliegende und das womit sich etwas anfangen lässt vorweg.

(A suivre).

ÉTUDES

SUR

L'ÉSOTÉRISME MUSULMAN

IX (*Suite*).

Le Sheïkh est tenu de diviser ses cours suivant l'état intellectuel des personnes qui y assistent et selon le profit qu'elles en veulent tirer ; il doit faire trois sortes de cours : 1° des cours ouverts à tout le monde ; 2° pour les personnes qui vivent habituellement avec lui, qu'il soit le supérieur d'un couvent important ou seulement le chef d'un petit groupe ; 3° des cours ou plutôt des leçons spéciales pour chacun de ses disciples (1).

Il doit défendre aux étudiants d'assister aux cours de la première catégorie parce qu'il y traite des sujets généraux au point de vue mondain, et qu'il y expose seulement les

(1) وللشيخ ثلاثة مجالس مجلس للعامة ومجلس لاصحابه ومجلس خاص لكل مريد على انفراد فاما مجلس العامة فيجب عليه ان لا يترك احدا من المريدين يحضر ذلك المجلس ومتى تركهم فقد اساء فى حقهم وشرطه فى مجلس العامة ان لا يخرج عن نتائج المعاملات من الاحوال والكرامات ...وشرطه فى مجلس الخاصة ان لا يخرج عن نتائج الاذكار والخلوات والرياضات ....وشرطه فى مجلس الانفراد مع الواحد من اصحابه الامر المحكم المربوط زجره وتقريعه وتوبيخه ; Mohyi ed-Din ibn Ali ibn el-Arabi فيما يلزم اهل طريق الله تعالى من الشروط , man. arabe 1337, folio 6 recto.

principes de la théorie des exercices et des grâces et que, la méthode qu'il y suit étant tout à fait différente de celle de leurs conférences, cela pourrait nuire à leurs études ; en revanche, le Sheïkh doit empêcher le public d'assister aux cours des deux dernières catégories, parce qu'il n'a aucune des connaissances nécessaires pour en tirer profit et qu'il pourrait y apprendre, sans les comprendre, des choses que tout le monde n'a pas besoin de savoir. Dans les cours qu'il fait pour l'ensemble de ses compagnons, le Sheïkh ne doit pas sortir des principes de la théorie des invocations, des retraites et des exercices de mortification intellectuelle ; dans les leçons particulières qu'il donne à chacun de ses élèves, il doit les faire travailler sérieusement, les pousser et ne pas leur épargner les semonces quand ils ne font pas ce qu'ils doivent.

L'investiture de tous les grades de la hiérarchie mystique, y compris le noviciat, s'opère par la remise à celui qui en est jugé digne d'un froc plus ou moins dépenaillé, souvent en guenilles, qui porte le nom de خرقة. C'est le Sheïkh ou, à son défaut, un Soufi de qualité, délégué par lui, qui procède à cette cérémonie. En remettant, ou en faisant remettre ce froc à l'intéressé, le Sheïkh s'engage formellement à ne jamais l'abandonner moralement ou matériellement, et à lui expliquer tous les devoirs et tous les droits qui lui sont imposés et conférés par cette investiture ; le novice, par le seul fait de l'avoir acceptée, donne au Sheïkh un pouvoir absolu sur lui (1) et lui laisse le soin de diriger sa vie comme il l'entend, se considérant désor-

(1) Celui qui dit non à son maitre, dit Sohraverdi, n'aboutira jamais à rien. من قال لاستاذه لا لا يفلح ابدا, *Avarif el-mearif*, man. arabe 1332, folio 145 verso.

mais comme un enfant vis-à-vis de lui. La remise du froc est le signe tangible (1) que l'homme entre dans la voie de Vérité et qu'il veut désormais se diriger vers le but le plus noble qui soit dans le monde moral, la Société صحبة avec l'Être Unique. L'action de revêtir le froc, dit Sohraverdi, est le symbole de l'entrée dans la vie mystique ; c'est un signe que l'on fait abandon de son ipséité et que l'on s'en remet entièrement dans les mains du Sheïkh, que l'on entre sous les ordres de Dieu et de son Prophète (2). Il y a deux espèces très différentes de froc (3) qui se donnent à des catégories de Mystiques bien distinctes. La première porte dans la terminologie soufie le nom de « froc de la Volonté » خرقة الارادة ; c'est celui que l'on demande soi-même, de sa volonté propre, au Sheïkh, en ayant pleine conscience des devoirs que cette investiture impose et de l'obéissance passive à laquelle on se condamne en l'acceptant ; la seconde est la خرقة التبرك, le « froc de la Bénédiction ». La خرقة التبرك est donnée d'office par le Sheïkh aux personnes qu'il lui semble utile de faire entrer ou avancer dans la voie mystique, sans qu'elles se rendent un compte exact de la signification de l'investiture. Il va sans dire que le « froc de la Volonté » est bien supérieur au second : c'est celui qui se donne aux gens qui font partie de la première catégorie de la hiérarchie mystique (4), les حقيقى, ceux qui

---

(1) *ibid.*, man. arabe 1332, folio 38 recto.

(2) فيلبسه الخرقة اظهارا للتصوف فيه فيكون لبس الخرقة علامة التفويض والتسليم ودخوله فى حكم الشيخ ودخوله فى حكم الله وحكم رسوله *Avarif el-mearif*, man. arabe 1332, folio 37 verso.

(3) *ibid.*, man. arabe 1332, folio 38 recto. Quelques docteurs mystiques expriment l'opinion que le port de la خرقة est une obligation de la Sounna.

(4) man. arabe 1332, folio 39 recto.

ont vraiment le droit de se prétendre Soufis. Le second ne se donne qu'à ceux qui leur ressemblent par les apparences extérieures, c'est-à-dire aux متشبه.

La plupart des auteurs mystiques s'accordent pour dire que le port de ce froc est la caractéristique extérieure la plus importante de l'ordre soufi, et que l'investiture ne s'en peut faire qu'aux seuls Soufis. Quelques docteurs sont allés plus loin et ont prétendu que le port du froc est une obligation canonique de la Loi (شريعة, سنة) (1), mais cette opinion est exagérée ou, tout au moins, elle est celle de Soufis exaltés qui refusent de voir l'Islamisme en dehors de l'ordre mystique.

Les Soufis conservent ces manteaux avec un soin jaloux, car ils sont pour eux l'emblême tangible de la transmission de la doctrine ésotérique طريقة, et l'on trouve, dans certains manuscrits contenant des ouvrages de Mysticisme, l'indication des divers personnages auxquels se transmirent quelques uns de ces manteaux. C'est ainsi, pour n'en citer qu'un seul exemple, qu'un Soufi, nommé Sadr ed-Din Aboul-Méali Mohammed ibn Ishak ibn Mohammed ibn Yousouf ibn Ali, reçut le froc خرقة du célèbre Abou Abd-Allah Mohammed ibn Ali ibn Mohammed Ibn el-Arabi el-Tayyi el-Hatimi el-Andalousi, qui l'avait reçu de Abou Mohammed Younis ibn Yahya ibn Hasan el-Abbasi el-Hashémi el-Kassar, qui l'avait reçu de Abou Mohammed Abd el-Kadir ibn Abou Salih ibn Abd Allah el-Djili, qui le tenait d'Abou Saïd el-Moubarek ibn Ali el-Makhdoumi, à qui l'avait donné le Sheïkh Aboul Hasan Ali ibn

---

(1) Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man arabe 1332, folio 38 recto.

Mohammed ibn Yousouf el-Karshi el-Hakkari, qui la tenait lui-même de Aboul-Féredj el-Tarsousi. Ce dernier l'avait reçu des mains de Aboul-Fadl Abd el-Wahid ibn Abd el-Aziz el-Témimi, qui le tenait d'Abou Bekr Mohammed ibn Khélef ibn Hadjdjar el-Shébli, qui l'avait reçu de Djouneïd el-Baghdadi, et ce vêtement remontait jusqu'à Ali par l'intermédiaire du célèbre docteur Sari el-Sakati (1).

C'est, au fond, le même sentiment de fétichisme qui fait conserver avec tant de vénération, au fond du sérail du Grand Seigneur, la robe de Mahomet, la خرقة شريف, que l'on montre tous les ans le 15 du mois de Ramadhan. L'un de ces vêtements, par lequel se confère l'investiture des plus hauts grades de la hiérarchie mystique, est le manteau de la Noblesse خرقة الفتوة dont je parlerai dans le prochain article. Jusqu'à l'époque des sultans ayyoubites de Syrie et d'Égypte, le khalife abbasside se réserva le droit de donner aux princes l'investiture de ce vêtement, fondant ainsi le premier ordre de chevalerie qui a été le prototype des grands ordres européens, tels que l'ordre de Malte.

En sa qualité de chef suprême de la communauté, le Sheïkh est tenu à des pratiques surérogatoires plus sévères et plus rigoureuses que celles des autres frères. Quand les Soufis ordinaires ne sont pas certains qu'il leur est utile de faire la retraite, ils n'ont qu'à recourir à l'autorité du Sheïkh pour savoir exactement à quoi s'en tenir ; mais, quand le Sheïkh vient à éprouver de pareils doutes, il n'a personne à qui demander conseil, car il n'a pas, comme les chefs des congrégations chrétiennes, la ressource de

(1) man. arabe 1354, folio 1 verso.

recourir aux lumières d'un confesseur. C'est donc à son jugement seul qu'il doit se rapporter pour savoir s'il doit faire la retraite ou continuer à vivre de la vie ordinaire de la communauté (1).

Le Sheïkh a quelquefois plus de mérite à ne pas se mettre en retraite qu'à s'y livrer ; les Mystiques ont tout le temps de pratiquer les devoirs surérogatoires et, au besoin, de se reposer, mais le Sheïkh, qui est moralement responsable de toute sa communauté, ne doit jamais la perdre de vue, et il s'acquitte souvent d'un devoir plus pénible en restant au milieu de ses ouailles qu'en s'enfermant pour quarante jours dans la méditation et la prière.

La vie en commun sous la direction d'un Sheïkh se nomme « société » صحبة, et la vie dans le phalanstère soufi a reçu le nom de « confrérie » اخوّة. Dans beaucoup de cas, ces deux termes sont employés l'un pour l'autre, et un grand nombre d'auteurs soufis ne connaissent guère que le premier. Mais ce serait un tort de croire qu'ils sont synonymes ; à proprement parler, la « société » est la vie d'un novice isolé avec un Sheïkh, indépendamment de tout autre personne. Un Sheïkh peut avoir des « sociétés » avec plusieurs personnes sans qu'elles aient nécessairement des rapports entre elles, et sans même qu'elles se connaissent. La « confrérie » est l'extension de la « société », c'est la vie en commun de plusieurs personnes sous l'autorité d'un seul Sheïkh ou directeur spirituel.

Certains auteurs mystiques ont donné à ce terme de société صحبة une extension qu'il n'a généralement pas et ils l'appliquent aux relations de l'homme, soit avec la Divi-

(1) Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 147 verso.

nité, soit avec l'âme. C'est en ce sens que Zoul-Noun Misri a dit : « Vivez avec l'Etre Unique en faisant tous vos efforts pour le satisfaire, avec ses créatures en leur donnant de bons conseils, avec votre âme, en luttant contre elle, avec le démon, en repoussant ses attaques » (1).

La meilleure définition de la société est celle qui est donnée par le mohtésib d'Eberkouh dans le *Medjma el-bahreïn* (2). D'après cet auteur, elle ne consiste nullement dans la juxtaposition de deux ou plusieurs individus, mais uniquement dans le fait qu'elles se sont réunies pour atteindre un but commun. « Il n'y a pas, dit Hoseïn ibn Ali el-Vaïz el-Kashifi, après la contrition توبه, d'acte plus méritoire que celui d'associer sa vie à celle de gens honnêtes et bons, et de fuir le siècle » (3). Tel est également l'avis d'Aziz ibn Mohammed el-Nésefi qui, dans son *Maksad-i aksa*, déclare que la vie en société est le seul moyen qu'ait le Mystique d'arriver à l'extrémité de sa vie religieuse (4). Sohraverdi déclare dans son *Avarif el-mearif* que les

---

(1) و ذو النون مصری قدس الله سره گفت با خدای تعالی صحبت بموافقت کنید و با مخلوق بمناصحت و با نفس بمخالفت و با شیطان بمعادات . Shems ed-Din Ibrahim, *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, page 454.

(2) ای نفیس صحبت نه انست که دو کس یا زاد با یکدیگر بصورت همنشین باشند بلکه غرض از صحبت انست که یك مقصود شوند و در طلب مقصود معاون یکدیگر باشند .... , *ibid.*, page 449 et از عبارت تصوف باصطلاح اهل صحبت نفیس ای مصاحبت است بطریق افادت و استفادت و اورا در قرب و بعد اثری و خاصیتی تمام هست , *ibid.*, page 449.

(3) بدانکه سالك‌را هیچ شربه بعد از توبه سازکارتر از صحبت پاکان نیست و از جماعتی که ابناء جنس نباشند فرار نمودن چه ایشان شیاطین الانس اند و بوسوسه ایشان باز دغدغه خیالات فاسده روی مینماید , *Lebb-i lobab-i Mesnévi*, man. supp. persan 1141, folio 46 recto et من ادابهم ... ترك صحبة من ليس فى طبقتهم de Sohraverdi (*Avarif el-mearif*, man. arabe 1332, folio 154 recto) qui prescrit également aux Soufis de fuir les gens qui ne sont point de l'Ordre.

(4) man. supp. persan 124, folio 272 recto.

Mystiques qui vivent dans les couvents sont, de tous les Musulmans, ceux dont la conduite se rapproche le plus de celle des اهل صفة, des « gens du banc » qui vécurent au temps du Prophète (1). L'auteur du *Keshf el-mahdjoub* dit qu'il est obligatoire pour les Soufis de vivre en société, car l'homme qui n'a point de maître, a le démon pour maître ; c'est dans le même sens que Mahomet a dit que celui qui vit tout seul est dans la compagnie du démon et que le plus éloigné de Dieu n'est point, comme on le pourrait croire, le démon, mais bien l'homme ; au contraire, dès que trois Musulmans se trouvent réunis, il y en a immédiatement avec eux un quatrième qui n'est autre que l'Être Unique (2).

Le mohtésib d'Eberkouh n'est pas moins catégorique : il considère la vie en commun comme l'un des fondements du Soufisme, car le degré de proximité ou d'éloignement (de la Divinité) auquel on parvient dépend d'elle ; c'est-à-dire que mieux on la fait, plus on arrive près de l'Être Unique et plus mal on s'en acquitte, plus on s'éloigne de lui. La vie en commun permet d'arriver aux stades les plus élevés et aucune autre pratique du Soufisme ne possède une aussi grande efficacité ; aucune ne permet de s'élever aussi haut et aussi vite dans l'échelle

---

(1) وهذا ... من الاداب وظيفة صوفية الربط يلازمونه ويتعاهدونه والرباط بيتهم ومنزلهم ولكل قوم دار والرباط دارهم وقد شابهوا اهل الصفة فى ذلك على ما اخبرنا ابو زرعة عن ابيه الحافظ المقدسى, *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 41 verso.

(2) مهمترين چيزها مريدرا صحبت بود لا محاله رعايت صحبت فريضه باشد زانچه تنها بودن مريدرا هلاك كند زانچه پيغامبر كفت ملعم الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد دیو با انكس باشد كه تنها باشد و خداى عز وجل كفت ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم نباشد از شما سه الا كه چهارم ايشان خداوند باشد پس هيچ افت مريدرا چون تنها بودن نيست, Ali ibn Osman Abou Ali el-Djoullabi el-Houdjviri, *Keshf el-mahdjoub*, man. supp. persan 1086, folio 198 recto.

des perfections, mais il n'y en a pas non plus qui, mal faite, l'éloigne aussi rapidement et aussi définitivement de la Divinité (1). Sohraverdi dit même dans l'*Avarif* que la société mal faite est l'une des portes de l'enfer (2). Pour que la vie en commun porte tous ses fruits, il faut que l'on choisisse non seulement la société de gens honnêtes, mais encore bien prendre garde qu'ils n'appartiennent pas au siècle. Sohraverdi va même dans son traité de Soufisme jusqu'à interdire aux Mystiques tout rapport avec les personnes qui n'appartiennent pas à l'Ordre. C'est la condition sine qua non de la réussite de cette vie en commun, car les gens qui vivent des mondanités sont les démons de l'espèce humaine : or, s'il n'y a rien au-dessus de la société d'un homme sage et intelligent, il n'y a rien de pis que celle d'un ignorant ou d'un méchant ; c'est dans ce sens que Platon, au témoignage du mohtésib d'Eberkouh, a dit : « Ne fais pas ta société du méchant, car ton caractère se pervertira et tu deviendras méchant, toi aussi ».

Le mohtésib d'Eberkouh (3) dit que, quand on veut vivre en compagnie, il faut choisir une personne qui fasse l'obédience عبادت, qui sache lutter contre ses passions

---

(1) .... و اورا در قرب وبعد اثری و خاصیتی تمام هست زیرا که اکثر درجات استکمال بصحبت حاصل توان کرد و هیچ چیز مردمرا بکمال چنان نزدیك نکرداند که صحبت و هیچ چیز چنان از کمال دور نکرداند که صحبت پس مردمرا هیچ نعمت وراء صحبت دانا نباشد و هیچ بلا وراء صحبت نادان نباشد از ان جهت که صاحب دانا رفیق شفیق باشد و صاحب نادان دشمن جان یاران و ازین جهت افلاطون کفت لا تصحب الشریر فان طبعك یشرق منه شرا وانت. *Medjma el-bahreïn*, man. pers. 122, p. 449, et از اینجا معلوم شود که صحبت با دانا نمی باید کرد الا بموافقات و با نادان الا بمنافات *ibid.*, page 455.

(2) man. arabe 1332, folio 152 verso.

(3) *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, page 456.

اجتهاد et qui se livre ordinairement à la pratique des bonnes œuvres, de façon à acquérir, grâce à sa fréquentation, une science nouvelle. Si par hasard, le Soufi ne trouve pas de sage dans son pays, il doit aller en chercher un sur les rivages de la mer, dans les îles, dans les mosquées ruinées, dans le désert, dans les montagnes, mais il ne doit jamais se décourager, ni désespérer d'en trouver un, même s'il lui faut aller jusqu'au bout du monde, car Mahomet a dit : « Cherchez la science, même si elle est en Chine ! »

A chaque Mystique sincère qu'il fréquente, le novice augmente sa science, car, comme le dit Sohraverdi dans l'*Avarif el-méarif*, le novice profite des moindres gestes de son directeur spirituel et de la plus insignifiante de ses paroles. C'est pourquoi Aziz ibn Mohammed el-Néséfi, dans son traité de Soufisme, prend la peine d'avertir son lecteur qu'il ne doit jamais manquer l'occasion de se mettre en société avec un homme sage, même pour une journée, même pour une heure (1). Sohraverdi nous avertit que ce qu'il dit est à entendre, moins dans le sens exotérique que dans le sens ésotérique, et que le mot parole a ici un sens mystique tout différent du sens matériel que les profanes lui attribuent. Le Soufi parle à ses frères beaucoup plus avec la langue de ses actes لسان فعله qu'avec la langue de sa parole لسان قوله, et le regard seul du Sheïkh, en tombant sur un Soufi bien préparé, suffit à lui ouvrir des horizons qu'il n'aurait jamais soupçonnés.

Sohraverdi, dans l'*Avarif el-méarif*, base la légitimité et l'excellence de la vie dans les monastères sur cette parole

(1) *Maksad-i aksa*, man. supp. persan 124, folio 272 recto.

du Koran : « Dans des maisons qu'Allah a permis d'élever, dans lesquelles on célèbre son nom et où l'on récite ses louanges » (1) ; il reconnaît d'ailleurs que les exégètes sont loin d'être d'accord sur l'interprétation du mot « maisons » : les uns y voient les mosquées, d'autres, les maisons de Médine et d'autres enfin, les maisons du Prophète ; les traditionnistes rapportent cependant qu'au moment où ce verset fut révélé, Abou Bekr demanda à Mahomet : « O Envoyé d'Allah ! ces maisons, parmi elles se trouve celle d'Ali et de Fatima ? » et le Prophète répondit : « Oui, ce sont les meilleures de toutes ! » Quant à Sohraverdi, il voit nettement dans ce verset une allusion aux caravansérails رباط des Soufis.

Il cite également, dans le même esprit, la sentence attribuée à Mahomet, et bien connue, suivant laquelle les fidèles sont comme un seul homme, quand l'un de ses organes vient à souffrir, le corps entier pâtit par cela même; quand un fidèle souffre, tous les fidèles souffrent immédiatement. Le propre des Soufis, dit Sohraverdi, est de toujours conserver cette unité et d'éloigner l'état de division en écartant toutes les causes qui peuvent diviser les gens (2). Comme on le voit, cette explication, ou plutôt cette

(1) قال الله تعالى فى بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها ... . قيل ان هذه البيوت هى المساجد وقيل بيوت المدينة وقيل بيوت النبى عليه السلام وقيل لما نزلت هذه الاية قام ابو بكر رضى الله عنه وقال يا رسول الله هذا البيت منها بيت على وفاطمة قال نعم افاضلها , Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332. folio 40 verso.

(2) روى النعمان بشير قال سمعت رسول الله صلعم يقول انما المومنون كرجل واحد اذا اشتكى عضو من اعضائه اشتكى جسده اجمع واذا اشتكى مومن اشتكى المومنون فالصوفية من وظيفتهم اللازمة حفظ اجتماع البواطن وازالة التفرقة بازالة شعث البواطن , *Avarif el-méarif*, man. 1332, folio 43 recto. تفرقة est le contraire soufi de جمع.

interprétation, est moins satisfaisante que la précédente. Toutes les conditions de la vie en société sont réunies dans ces deux passages du Koran « Entraidez-vous pour les œuvres pies et les actes d'obédience; ... recommandez-vous continuellement le devoir et la patience » (1).

C'est au Sheïkh qu'il appartient de prononcer en dernier ressort sur l'admission ou le refus d'un Mystique qui demande à entrer dans son monastère, mais il doit bien se pénétrer de cette idée que l'on ne doit jamais refuser à un vrai Soufi les moyens de s'acquitter des exercices ésotériques خدمة ; aussi est-il tenu à examiner sa demande avec la plus scrupuleuse attention et à ne la rejeter que si le candidat est vraiment indigne de vivre dans sa compagnie.

D'après l'auteur du *Medjma el-bahreïn*, la société peut présenter trois aspects différents (2) :

---

(1) وتعاونوا على البر والتقوى   تواصوا بالحق وتواصوا بالصبر *ibid.*. fol. 152 recto.

(2) بدانکه صحبت بنسبت با صاحب سه قسم باشد صحبت با کامل و صحبت با ناقص و صحبت با مساوی اما صحبت با کامل بسبیل خدمت باید کرد و این نوع صحبت مرید با شیخ باشد و تمام اقسام ریاضات و مجاهدات درین نوع از صحبت تواند بود ...... و این نوع صحبت‌را دو شرط باشد شرط اول تکلیف شیخ بحسب استطاعت مرید و شرط دوم مطاوعت مرید بوفق اشارات و اوامر شیخ و ازین جهت کفته اند که تلخ ودشوارتر چیزی بر مرید صحبت باشد ... پس مریدرا على الجملة اعتزال از صحبت اولى باشد لکن باید که مصرف همت طلب شیخ باشد ..... اما صحبت با مساوی باید که مبنی بر ایثار و فتوت باشد و درین نوع از صحبت که هر یك هم مفید باشد و هم مستفید چهار شرطست شرط اول انست که هر یك بر ارکان و شرائط و متممات مقصود دانا باشد و در شریعت و طریقت و حقیقت کامل زیرا که هر واردی در صحبت مسافری باشد که از عالم غیب متوجه عالم شهادت شود و ایشان هر یك بمثابت خادمی که بعضی از مسافران‌را بخانه شریعت فرود ارد و بعضی‌را بمنزل طریقت و بعضی‌را بشهر حقیقت و ازین جهت کفته اند که دل خانقاه است و وارد مسافر اهل صحبت خادمان خانقاه .... و شرط دوم انست که اهل صحبت نکران کاری از بیرون نباشند مکر مصالح وقت و در اندرون از کسی کدورت ندارند ... و شرط سیوم انست که اصحاب هر یك على الانفراد دیکرانرا بهتر و داناتر از خود دانند تا انقیاد و مطاوعت ملکه نفس هر

1° La vie commune avec un être parfait : dans ce cas, le novice doit se consacrer tout entier à son service et lui prodiguer toutes les marques possibles de respect. D'une façon générale, ce sont les relations de l'inférieur avec son supérieur dans la hiérarchie mystique et, plus spécialement, celles du novice avec le Sheïkh. On vient de voir l'importance que les docteurs mystiques attribuent, et avec raison, à cette forme de société et, par conséquent, à la suivante qui n'en est que l'aspect inverse, car, en réalité, c'est sur elle que reposent, non seulement la partie spirituelle, mais aussi la partie matérielle et administrative du Soufisme. Dans cette société, dit le mohtésib d'Eberkouh, le disciple doit se livrer à toutes les austérités et s'imposer toutes les mortifications, parce qu'avant de parvenir à la science parfaite et aux degrés supérieurs de la hiérarchie, il lui faut supporter un grand nombre de punitions et de réprimandes du Sheïkh ; aussi a-t-on dit que la vie en société est tout ce qu'il y a de plus pénible pour l'aspirant ; néanmoins, il doit la préférer à la vie isolée, parce qu'elle est le seul moyen de progresser dans la voie. Ce genre de vie en commun exige deux conditions essentielles : l'obéissance passive du novice aux ordres du Sheïkh et l'exécution non moins rigoureuse par le Sheïkh de tous les devoirs qui lui incombent envers le novice.

2° La vie commune avec un être imparfait, c'est-à-dire les rapports du Sheïkh et du novice ; on doit à la fois y

---

یك شود و بذل و ایثار مقدور جمله کردد و شرط چهارم است که اکر مقصود جمله اول یکی در دل ظاهر شود با میدان صبر می کند که در دل دیگران هم پیدا شود و اگر نشود بادب و عزت و رفق و مواساة حکایت کند و ایشان هم برضا وحرمت و بشاشت و حسن نیت تلقی کنند ..... *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, pages 450-454.

profiter des autres et faire profiter les autres de soi : il n'y a pas à y revenir après ce qui a été dit plus haut.

3° La société avec un égal, c'est-à-dire la vie en commun dans un monastère dont tous les membres jouissent de l'égalité la plus absolue sous la direction du Sheïkh.

Cette vie commune doit reposer sur le renoncement ايثار et la générosité فتوت ; pour porter tous ses fruits, elle doit satisfaire aux quatre conditions suivantes :

a. Chacun des membres de la communauté doit connaître les fondements de la Loi, l'ensemble de la Règle et le but qu'il se propose d'atteindre ; de plus, il faut qu'il connaisse parfaitement ce qu'est la Loi religieuse شريعت, la Voie ésotérique طريقت et la Vérité transcendantale حقيقت ; en effet, chaque personne qui adopte cette forme de société est un voyageur qui part du monde du mystère pour arriver dans le monde de la réalité tangible et chacune d'elles est comme un serviteur qui aide certains de ces voyageurs à parvenir à la maison de la Loi religieuse ordinaire de l'Islamisme شريعت, d'autres au relai de la Voie ésotérique, d'autres enfin à la ville de la Vérité transcendantale ; c'est en ce sens que l'on a dit que le cœur est un monastère et que ces voyageurs, en même temps serviteurs de ceux qui ont entrepris ce voyage vers la Vérité, sont les serviteurs du monastère.

b. Les membres de la communauté ne doivent avoir aucun rapport avec le monde extérieur et ne jamais s'inquiéter de ce qui s'y passe, à moins cependant que les affaires du siècle n'aient un retentissement fâcheux sur celles de la communauté et dans la mesure stricte de ce qui est nécessaire ; ils ne doivent pas non plus s'inquiéter de la conduite de leurs camarades.

c. Chaque Soufi doit considérer tous ses compagnons comme lui étant très supérieurs et comme ayant beaucoup plus de qualités que lui, de façon à être toujours soumis à tout le monde et à donner aux autres tout ce qu'il possède.

d. Si, dans une société ainsi composée, une personne a une idée qui lui semble excellente et qu'elle juge que la congrégation tout entière devrait l'adopter et diriger tous ses efforts vers sa réalisation, cette personne doit attendre que cette idée se manifeste également dans l'esprit des autres membres de la congrégation ; si elle ne paraît pas, elle doit en parler avec réserve, avec bonté, sans chercher à l'imposer et cela fera que ses compagnons l'accepteront volontiers en lui sachant gré de son heureuse initiative.

Dans un autre passage du *Medjma el-bahreïn*, le mohtésib d'Eberkouh ajoute que les personnes qui demeurent dans le même monastère doivent être au courant des états matériels et moraux de toutes celles qui vivent avec elles, de façon à pouvoir les aider (1) à résoudre des difficultés qui sont au dessus de leurs moyens, les personnes les plus avancées étant tenues d'aider et de conseiller celles qui le sont moins qu'elles et les inférieurs devant secrètement demander conseil à leurs supérieurs quand ils sont embarrassés par un cas de conscience.

Sans avoir cherché à classer d'une façon aussi scientifique les règles de la vie en commun, Sohraverdi les a exposées dans le LVe chapitre de son *Avarif el-méarif* d'une façon plus complète et plus satisfaisante que ne l'a fait l'auteur du *Medjma el-bahreïn*, en prévenant toutefois le

---

(1) و ادب انست که اهل خانقاه از حال یکدیگر اکاه باشند تا اگر یکی‌را مرض حادث شود یا مهمی سانح کردد و بنفس خویش متکفل تدبیر ان نتواند شد دیگران بمدد و معاونت متفق شوند و ان مهم بجد اتمام رسانند و چون اصاغر و اکابر متلاقی شوند اکابررا در خلوت ارشاد و نصیحت فرمایند ; man. persan 122, page 413.

lecteur qu'il ne les a pas toutes mentionnées pour ne pas paraître trop diffus.

Sohraverdi est d'avis que l'homme qui veut vivre en société doit se confier entièrement à Allah et à son directeur de conscience, et appeler la bénédiction divine sur le couvent dans lequel il veut vivre (1).

L'une des conditions les plus absolues qui soient imposées au Soufi qui vit en communauté est de cesser toute relation avec le monde extérieur pour se consacrer tout entier aux pratiques surérogatoires qui rapprochent de l'Être Unique et ne plus vivre absolument qu'en lui (2).

Il est naturellement tenu à respecter, non seulement le Sheïkh, mais encore toutes les personnes qui sont au-dessus de lui dans la hiérarchie mystique, à faire bon ménage avec ses compagnons, à être généreux, à ne mépriser personne et à aider tout le monde dans les choses temporelles et spirituelles (3). C'est en ce sens que Ali ibn Osman el-Djoullabi a dit dans le *Keshf el-mahdjoub* que les Soufis vivant en communauté doivent respecter la condition de chacun avec le plus grand soin, entourer les vieillards de respect et les considérer comme leurs pères, traiter les jeunes gens avec bonté et les regarder comme leurs enfants ; quant à ceux qui sont leurs égaux par l'âge, ils doivent avoir pour eux des sentiments fraternels (4).

---

(1) *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 152 recto.

(2) *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 41 verso et *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, page 451 ; le texte de ces deux passages a été donné en note plus haut.

(3) سئل ابو حفص عن ادب الفقرا فى الصحبة فقال حفظ حرمات المشائخ وحسن العشرة مع الاخوان والنصيحة للاصاغر وترك صحبة من ليس فى طبقتهم وملازمة الايثار ومجانبة الادخار والمعاونة فى امر الدين والدنيا *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 154 recto.

(4) و شرط صحبة ايشان انست كه هر كسى را اندر درجه خود بدارند چون با پيران بحرمت بودن و با همجنسان بعشرت زيستن و با كودكان شفقت ورزيدن چنانكه پيران

Dans son *Adâb el-mouridin*, Ziya ed-Din Aboul-Nédjib Abd el-Kaher el-Sohraverdi dit que l'on doit se conduire dans la communauté suivant le stade auquel on est parvenu ; dans les rapports avec les supérieurs, on doit agir avec respect et considération, avec les égaux, on doit se montrer plein de bonne humeur, de franchise et de bonté. Sohraverdi dit dans l'*Avarif el-méarif*, d'une façon plus concise, mais encore plus frappante, qu'il faut honorer toutes les personnes que l'on connaît, aussi bien les Musulmans ordinaires que les Soufis, suivant leur rang (1).

Dans son *Maksad-i aksa*, Aziz ibn Mohammed el-Nésési dit que les conditions à remplir dans la société sont au nombre de dix : rechercher la Divinité, s'enquérir d'un homme sage, avoir la ferme volonté d'arriver à la science, obéir à son maître, abandonner toute volonté devant la sienne, avoir l'esprit pur et ne jamais mentir, peu parler, peu manger, peu dormir, et faire la réclusion volontaire ; si l'on ne remplit pas ces dix conditions, la vie claustrale ne mène à rien (2).

Quand un homme a été choisi comme chef par plusieurs autres, d'un commun accord et pour un temps donné, son autorité devient aussi complète que celle du Sheïkh et il a le droit d'exiger de ses électeurs une obéissance absolue.

Le Soufi doit abandonner toute idée de propriété, vivre en bonne intelligence avec ses frères ses égaux, et les aimer, ainsi qu'avec toutes les personnes, même celles qui n'appartiennent pas à la communauté ; il doit surtout se mon-

---

را اندر درجه پدران دارند و همجنسانرا اندر درجه برادران و کودکانرا اندر محل فرزندان
man. supp. persan 1086, folio 198 verso.

(1) *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, fol. 99 verso.

(2) Man. supp. persan 124, folio 265 verso.

trer généreux, affable et bienveillant, donner de bons conseils (1) à ses inférieurs (2), faire preuve d'une égalité parfaite de caractère et toujours se montrer avec un visage riant, même quand il a pleuré dans sa solitude. Les compagnons ne doivent rien se cacher les uns aux autres, sans qu'il soit permis à une autre personne qu'au Sheïkh de provoquer des confidences. Le Soufi doit délaisser la compagnie de tous ceux qui, au double point de vue temporel et spirituel, ne peuvent lui procurer d'avantages ; il doit, par dessus tout, fuir la société des gens qui recherchent les biens de ce monde (3). La plus grande

---

(1) Man. arabe 1337, folios 99 recto et ssq.

(2) *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 154 recto et قال الجنيد جتماع فيه اربعة اشيا السخا والالفة و النصيحة و الشفقة, *ibid.*, fol. 86 recto.

(3) ومن احسن اخلاق الصوفية التواضع ولا يلبس العبد لبسة اجمل من التواضع — المداراة واحتمال الاذى من الخلق — الايثار والمواساة ويحملهم على ذلك فرط الشفقة والرحمة طبعا وقوة اليقين شرعا لانهم يوثرون الموجود .... التجاوز والعفو ومقابلة السيئة بالحسنة — البشر وطلاقة الوجه الصوفى بكاوه فى خلوته وبشره وطلاقة الوجه مع الناس فالبشر على وجهه من اثار انوار قلبه — السهولة ولين الجانب والنزول مع الناس الى اخلاقهم وطباعهم وترك التعسف والتكلف ... ترك التكلف وذلك ان التكلف تصنع وتعمل وتمايل على النفس لاجل الناس وذلك يباين حال الصوفية — الانفاق من غير اقتار وترك الادخار وذلك ان الصوفى يرى خزاين فضل الحق فهو بمثابة من هو مقيم على شاطى البحر — القناعة باليسير من الدنيا .... ترك المرا والمجادلة و الغضب الا بحق واعتماد الرفق والحكم ...... التودد والتالف والموافقة مع الاخوان وترك المخالفة — شكر المحسن على الاحسان والدعا له وذلك منهم مع كمال توكلهم على ربهم وصفا توحيدهم وقطعهم النظر الى الاغيار ..... بذل الجاه للاخوان والمسلمين كافة ; *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folios 87 verso-100 recto. فمن ادبهم (فى الصحبة) التغافل عن زلل الاخوان والنصح فيما يجب فيه النصيحة وكتم عيب صاحبه واطلاعه على عيب يعلم منه قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه امرا اهدى الى عيوبى ... القيام بخدمة الاخوان و احتمال الاذى منهم فبذلك يظهر جوهر الفقر .... وكان من اخلاق السلف ان كل من احتاج الى شى من مال اخيه استعمله من غير موامرة .... انهم اذا استثقلوا صاحبا يتهمون نفوسهم ويتسببون الى ازالة ذلك من بواطنهم.... تقديم من يعرفون فضله والتوسعة له فى المجلس والايثار بالموضع... ترك صحبة من همه شى من فضول الدنيا... بذل الانصاف للاخوان وترك المطالبة بالانصاف

modestie lui est spécialement recommandée et il est rigoureusement défendu aux Soufis de se targuer auprès de leurs camarades d'aucun avantage matériel ou autre, même quand cette prétention serait parfaitement justifiée ; au contraire, si une personne fait parade devant un Soufi de ses mérites, de ses droits et de ses titres, loin d'humilier sa vanité, il est tenu de s'incliner devant elle et de lui procurer toutes les facilités pour qu'elle puisse occuper le rang qu'elle se donne. A plus forte raison, quand quelqu'un fait une bonne œuvre, le Soufi doit l'en féliciter vivement et s'en réjouir comme si elle était sienne.

Il est spécialement recommandé aux Mystiques qui vivent en communauté de se mettre à la portée des gens avec lesquels ils sont en rapport et de tout faire pour les mettre à leur aise, de leur parler dans la mesure de ce qu'ils peuvent comprendre ; celui qui le prend de haut avec un interlocuteur, ou qui le traite d'une façon méprisante, même quand il est arrivé à un stade élevé de la

---

..... لين الجانب وترك ظهور النفس بالصولة .... حذر المفارقة والحرص على الملازمة .... التعطف على الاصاغر..... رعاية الاعتدال بين الانقباض والانبساط ..... ستر عورات الاخوان .... الاستغفار للاخوان بظهر الغيب والاهتمام لهم مع الله تعالى فى دفع المكاره عنهم ان لا يحوجوا صاحبهم الى المداراة ولا يلجوه الى الاعتذار ولا يتكلفوا للصاحب ما يشق عليه بل يكونوا للصاحب من حيث هو موثرين مراد الصاحب على مراد انفسهم *Avarif el-méarif*, manuscrit arabe 1332, folios 154 recto et suivants. ان يقصد بكلامه النصح والارشاد وطلب النجاة وما يعود نفعه على الكل ولا يكلم الناس الا على قدر عقولهم .... واذا اسئل اجاب على قدر السائل ...ولا يتكلف ما لم يبلغه ولا يتكلم فيما لم يبلغ استعماله ; Ziya ed-Din Aboul-Nédjib Abd el-Kaher el-Sohraverdi, اداب المريدين, manuscrit arabe 1337, folio 99 recto ; باید که پیوسته کشاده طبع و خوش خوی باشد و با یاران غجرت و تنگ خوئی نکند و از تکبر و تفاخر و عجب ودعوا و طلب جاه وریاست دور باشد و بتواضع و شکستگی وخذا با یاران بزرگ خدمت کند و با یاران خورد برحمت و شفقت و دلداری و مراعات و لطف کند و بار خود بر یاران ننهد و بار کس بر خود بگیرد .... Nedjm ed Din-Abou Bekr el-Razi, *Mersad-el-ibad*, man supp pers. 1082, folio 51 verso.

Voie ésotérique, commet un grave péché. Cette discrétion et cette modestie sont deux des principaux signes auxquels l'on reconnaît les membres de la secte soufie.

L'indulgence et la franchise sont des qualités indispensables au Mystique qui veut vivre en société ; il doit faire semblant de ne pas s'apercevoir des fautes commises par ses frères, et, en cas de conflit, son devoir est de calmer les esprits et de ramener la paix par des avis salutaires : celui qui par ses actes ou ses paroles provoque une querelle se rend coupable d'un péché inexpiable ; loin d'avoir la moindre haine pour les personnes qui vivent sous la même règle que lui ou la plus petite envie de ce qu'ils possèdent, il doit être toujours prêt à leur rendre service, user envers eux de la plus grande générosité, pratiquer dans une large mesure le pardon et l'oubli des injures, et rendre le bien pour le mal. Le Soufi ne doit jamais répondre par un refus à une personne qui lui adresse une demande, même si elle appartient au siècle, ni lui demander les causes de sa détresse, pour se conformer à cette parole de Mahomet : « Donnez, même si celui qui vous demande est venu monté sur un cheval » (1). A plus forte raison, les Mystiques ne doivent-ils jamais laisser un de leurs frères dans le besoin quand ils ont quelque chose à lui donner ; il leur est d'ailleurs d'autant plus facile de s'acquitter de cette prescription qu'il leur est défendu d'amasser de l'argent ou tout autre chose qui ait une valeur. Il est en effet recommandé aux Mystiques de ne jamais mettre quelque chose de côté pour eux dans

(1) قال الله تعالى فى مدح الفقرا لا يسالون الناس الحافا وقال الله تعالى واما السائل فلا تنهر وقال النبى صلى الله عليه وسلم اعطوا السائل ولو جا على فرس Ziya ed-Din Aboul-Nédjib Abd el-Kaher el-Sohraverdi, *Adab el-mouridin*, man. arabe 1337, folio 112 verso.

l'avenir ; ils doivent s'en remettre au soin de la Providence de pourvoir à leurs besoins, car agir autrement revient à douter d'elle (1). Le Soufi qui profiterait de cette prescription pour demander plus qu'il n'a besoin et en dehors des cas de nécessité absolue, commettrait un grand péché et de plus il ne serait même pas un Soufi (2). Toutefois, un Soufi dans le besoin, peut disposer des biens de ses compagnons sans rien leur demander. Si un de ses compagnons l'ennuie, il doit scruter son âme pour voir si la faute ne vient pas de lui et s'il ne le juge pas injustement.

Le Soufi est naturellement tenu à observer la plus grande justice envers ses frères, mais il ne doit pas l'exiger d'eux pour les faits qui le concernent ; il ne doit jamais rendre le mal pour le bien. L'obligeance poussée à ses dernières limites est une obligation pour le Soufi qui vit en communauté. Quand on lui adresse une prière, il doit se mettre immédiatement en mesure d'y satisfaire et ne pas répondre « non ? » ou « jusqu'où ? » ou « pourquoi ». Un homme parvenu au stade de la science عالم disait : « Quand un individu dit à l'un de ses compagnons : « Viens avec moi », si celui qui est ainsi interpellé répond « jusqu'où ? », il n'est pas un vrai compagnon ».

La générosité des Soufis a de tout temps été proverbiale. Sohraverdi raconte dans l'*Avarif* que Aboul-Nédjib el-Sohraverdi, voyageant en Syrie, vit, au moment de se mettre à table, les chefs des prisonniers francs ; le célèbre

(1) Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 95 verso, le texte de cette phrase a été donné plus haut.

(2) فاما السائل مستكثرا فوق الحاجة ولا فى وقت الضرورة فليس من الصوفية بشى *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 60 verso.

Sheïkh les invita à sa table et les traita comme s'ils eussent été ses pairs, bien qu'ils fussent chargés de chaînes (1).

Il est recommandé aux Soufis dans le cours ordinaire de la vie en commun de tenir un juste milieu entre un rigorisme et une pénitence excessifs et une vie trop facile, l'un et l'autre étant contraires au bon ordre du couvent ; le Sheïkh seul a le pouvoir de déterminer dans quelle mesure il est utile de se livrer aux pratiques austères de la Règle, telles que la retraite de quarante jours ou le jeûne indéfiniment prolongé. Ils doivent également éviter de tomber dans des états d'exaltation complète ou de découragement absolu.

Le Mystique qui a été agréé dans un monastère ne doit pas en sortir sans la permission expresse du Sheïkh ; quand il l'a obtenue, et le Sheïkh est toujours libre de la lui refuser, il ne doit sortir que pour aller dans les mosquées ou en pélerinage aux mausolées des saints personnages de la secte soufie ; en aucun cas, il ne doit profiter de cette permission pour aller au bazar, ou à la maison de ses parents ou de ses amis, s'ils habitent dans cette ville, et en général dans tous les endroits où il pourrait se trouver distrait de ses devoirs religieux (2). C'est

---

(1) ورايت شيخنا ضيا الدين ابا النجيب وكنت معه فى سفره الى الشام وقد بعث بعض ابنا الدنيا طعاما على رووس الاسارى من الافرنج وهم فى قيودهم فلما مدت السفرة والاسارى ينتظرون الاوانى حتى نفرغ قال الشيخ للخادم احضر الاسارى حتى يقعدوا على السفرة مع الفقراء فجاء بهم واخضرهم على السفرة صفا واجدا وقام الشيخ من سجادة ومشى اليهم وقعد بينهم كالواحد منهم فاكل واكلوا ... *Avarif el-méarif*, man. arabe, folio 88 recto.

(2) و اما ادب هفدهم انست كه سالك چون در خانقاه مقيم شود بايد كه بى استجازت بيرون نرود و بعد از اجازت ببازار نرود و بخانه خويشان هم نرود بلكه بان كار كه متوجه شده باشد قيام نمايد و بعد از اتمام بخانقاه عائد شود و بيرون چيزى نخورد و اجابت دعوت نكند و بضيافت نرود و از كسى دريوزه نكند بلكه هر چه خواهد از خادم طلب كند ; Shems ed-Din Ibrahim, *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, page 409 ; Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 55 recto.

de même que le novice ne devrait entreprendre de voyage que lorsqu'il veut chercher un directeur de conscience, mais qu'il ne lui faut point espérer y trouver un moyen de calmer ses passions ; en tout cas, le novice peut aller dans les mosquées pour y faire la prière du Vendredi et dans les lieux de pèlerinage aux tombeaux des saints, uniquement pour y faire ses dévotions ; en d'autres termes, le novice ne doit jamais sortir du monastère pour son plaisir, mais seulement pour s'instruire, ou dans un but religieux, ce qui au point de vue mystique revient au même (1) ; il ne doit rien manger en dehors du couvent, il doit refuser tout ce qu'on lui offre et surtout ne rien solliciter. De plus, il ne doit point rester dehors plus de temps qu'il ne lui a été permis.

Sohraverdi nous apprend (2) qu'on demandait aux gens qui se retiraient dans un couvent de ne plus avoir aucune relation avec le monde et de s'adonner entièrement au culte de la Divinité, de passer la plus grande partie des jours et des nuits en oraisons et de veiller à bien exécuter toutes les prescriptions de la doctrine mystique sans s'inquiéter de leurs besoins matériels.

Quand il est resté dans un couvent un temps suffisant pour profiter des méthodes d'enseignement qui y sont suivies et des exemples de ceux qui l'habitent, le Soufi doit solliciter du Sheïkh la permission de le quitter pour se rendre dans un autre couvent, de façon à ne pas rester

(1) ای نفیس طالب کمال و جوینده رشاد باید که حرکت بسیار نکند تا خاطر متفرق و ضمیر متشعب و از بهر دفع تشویش اختیار سفر نکند الا وقتی که جویان شیخ مرشد باشد و بمساجد از جهت ان رود که نماز بجماعت گذارد و بمعابد از جهت ان رود که غوغاء اوباش دور کرداند و بمشاهد از جهت ان رود که استمداد همت از ارواح اسلاف کند .... *ibid.*, page 455.

(2) *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 41 recto.

sur une seule méthode et à pouvoir choisir, au besoin, celle qui convient le mieux à son esprit. Les Mystiques n'ont jamais cherché à confiner leurs disciples autour d'une seule chaire en leur défendant d'aller essayer plus loin des méthodes d'enseignement nouvelles.

Ces voyages continuels qui occupaient quelquefois la vie entière de certains Soufis, étaient très facilités par l'empressement que l'on mettait à les recevoir dans les nombreux monastères du monde musulman et de l'hospitalité sans limites qu'ils y recevaient. Dans son *Keshf el-mahdjoub*, Ali ibn Osman el-Djoullabi dit que le Soufi qui vit en congrégation doit accueillir avec des manifestations de joie celui qui voyage, quand il vient lui demander l'hospitalité, comme Abraham traita avec honneur les anges qui vinrent le visiter, et le considérer comme un hôte que Dieu lui envoie. Il ne doit pas lui demander d'où il vient, ni où il va, ni son nom. « Celui qui arrive ainsi, dit Djoullabi, vient d'auprès de l'Être de Vérité pour s'en retourner vers Lui ; son nom est le Serviteur d'Allah ». Si le nouveau venu désire vivre en retraite, le Soufi sédentaire doit se retirer et le laisser seul ; mais si, au contraire, il manifeste le désir de vivre en société avec lui, il doit immédiatement faire tout le nécessaire pour que cette envie puisse se réaliser ; dans tous les cas, le Mystique qui est fixé doit s'occuper des besoins matériels du voyageur pour qu'il puisse se reposer ou prier, comme s'enquérir de ses vêtements, de son coucher, le frictionner s'il est fatigué (1). Djoullabi indique même

(1) چون درویشی اقامت اختیار کند بدون سفر شرط ادب وی ان بود که چون مسافری بدو رسد بحکم حرمت شادی پیش روی باز اید و ویرا بحرمت قبول کند و چنان داند که او یکی از ان ضیف ابراهیم است علیه السلام از مکرمین و با وی ان کند که

et très longuement, jour par jour, heure par heure, ce que doit faire le Soufi sédentaire pour le voyageur, mais ce sont là des détails d'un ordre un peu trop strictement matériel pour qu'il soit beaucoup la peine d'y insister ici.

Les personnes qui embrassent la vie mystique ne peuvent entrer à leur guise dans les monastères, et sans aucune préparation : on a vu que l'admission dans le couvent dépend uniquement du Sheïkh qui est toujours libre de refuser sous sa responsabilité morale. Pour être digne d'être reçu dans la confrérie et de vivre dans la compagnie du Sheïkh, le Mystique doit se soumettre à l'observance d'une règle morale qui nous a été conservée par le mohtésib Shems ed-Din Ibrahim d'Eberkouh, d'après un Pôle قطب الاولياء, nommé Abou Abd Allah Khafif. Cette règle comprend vingt-deux prescriptions dont voici le détail (1) :

ابراهیم صلوات الله علیه کرد با ایشان بی تکلف انچه بود فرا پیش اورد چنانکه خدای گفت عز وجل فجاء بعجل سمین و نپرسد که از کدام سوی امدی و یا کجا شوی و یا چه نامی مر حکم ادب را امدن شان از حق بیند و رفتن بسوی حق و نام شان بنده حق انگاه نگاه کند تا راحت وی اندر خلوت بود یا اندر صحبت اگر اختیاری خلوت بود جای اورا خالی کند واگر صحبت خواهد بی تکلف صحبت کند بحکم انس و عشرت و چون شب سر ببالین باز نهد باید تا مقیم دستی بر پای وی نهد.... man. supp. persan 1086, folio 200 recto.

(1) فصل در ذکر ادبهای که مرید ملتزم ان باشد تا وقتی که بصحبت دانا رسد اول باید که توبت بنوعی کند که خصمان راضی کردند و مظالم رد باز کند و بر ایام و اوقات فائت پشیمان باشد ... و مصاحب علم شود ... دوم باید که همیشه با وضو باشد و چون محدث شود استیناف وضو کند و بر هر وضوئی دو رکعت شکر وضو بگزارد و بر اداء پنج نماز بجماعت مداومت نماید و بر نوافل در خلوت قیام کند سیوم باید که خاموشی و خلوت و دوام ذکر بر خود لازم کرداند چهارم باید که معرفت حقوق حق تعالی در قیام و قعود یعنی حرکات و سکنات حاصل کند پنجم انك شروع در هیچ کار بی مشورت نکند لکن باید که مستشار موتمن باشد و اگر از بیرون مستشار موتمن یافته نشود با عقل خویش مشورت کند و از مشورت با نفس و هوا اجتناب نماید ... ششم انك در حفظ دل و زبان هیچ دقیقه مهمل نگذارد از جهت انك این هردو سبب کمال و نقصان سالك اند ... هفتم انك روح صدق در تمامت افعال و اقوال و احوال او چنان سریان

1° La pénitence est une des conditions les plus indispensables et le Soufi doit la faire de façon à satisfaire ses ennemis, à se repentir de tous ses péchés passés, il doit, de plus, rechercher tous les moyens d'acquérir la science.

2° Il est tenu de faire constamment les ablutions, avant chacune, de faire deux *rikaa*, de faire les cinq prières avec toutes les personnes qui sont présentes dans la mosquée, de se retirer dans une pièce qui lui serve de lieu de retraite pour se livrer à ses pratiques surérogatoires.

پذیرد که هیچ یك ازینها بی جائی نباشند هشتم انك ضابط بطن و فرج شود چنانك ضابط دل و زبان شود زیرا که اگر شره طعام غالب گردد ایام فرصت بخورد و خواب منقضی شود و اگر شره شهوت غالب گردد اکثر ایام بغفلت و بطالت و طغیان گذارد ... نهم انك مودب باشد و خاموش الا در وقت ضرورت شرعی یا عقلی دهم انك نخورد و نیاشامد و نخسپد تا کرسنگی و تشنگی و خستگی اداء شهادت جازمه به نیه عادله مقرون نگردانند یازدهم انك بمحادثت و مجالست زنان و امردان مشغول نشود خاصه در خلوات که موضع حرکات شهوات باشد دوازدهم انك نظر از سوات وعورات خود وغیر فرو گیرد و در حجرات مسلمانان و محارم ایشان نظر نکند که نبی صلوات الله علیه فرمود من نظر فی حُجرات المسلمین فهو منافق سیزدهم از صحبت غافلان اجتناب نماید الا عند الضرورة چهاردهم جهد کند تا سخن دنیا نگوید و دنیا دار نه بیند پانزدهم انك نگوید اگر فلان چنین کردی چنین بودی و اگر فلان کار نکردی بفلان مبتلا نشدی بل درین حالات گوید ما شاء الله کان و ما لم یشاء لم یکن .... شانزدهم انك تا تواند با معتزلی و قدری و مبتدع مناظره نکند... هفدهم انك از عتاب و تعنت محترز باشد که این از اداب مریدان و مقتصدان خارج است هژدهم انك مجال مداخلت هیچ وسواس و پندار بنفس خویش ندهد و ازو قبول نکند که او به از دیگران است یا در دیگران در علم و اخلاق ازو متسفّل تراند و او بر ایشان متفوّق است نوزدهم از کبر پرهیز کند و علامت کبر انست که بر مردم استهزا کند و ایشانرا مستخف گرداند و بایشان عیب اورد بیستم انك از عجب محترز باشد که عجب مهلك است و معجب از نفس و عقل خویش خشنود و راضی باشد و سخن دیگران نشنود و نصیحت قبول نکند بیست و یکم جهد کند تا ماده حسد در اندرون متمکن نگردد که حسد حسنات را چنان سوزاند که اتش هیزمرا و چون در صفت جدل و شره از دواج پذیرد حسد متولد شود ... بیست و دوم انك استعمال چیزی که شاغل دل باشد بجز ذکر مولی نکند زیرا کد اگر دل مشغول شود از اجتهاد متقاعد گردد و جهد مبذول باید داشت تا دل‌را در مقعد صدق متمکن گرداند... ای نفیس قواعد و اصول این وصایا از کلمات قطب الاولیاء ابی عبد الله خفیف قدس الله سره منقول است و در محافظت این اداب فتوحات متوفر واصل شود ; *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, pages 752-756.

3° Il doit garder le silence et ne parler que pour réciter la formule : « Il n'y a pas d'autre Divinité qu'Allah ».

4° Il doit atteindre la connaissance parfaite de la façon dont il convient de rendre le culte à la Divinité, que son esprit soit animé de transports ou dans un repos complet.

5° Le Soufi est tenu de ne rien entreprendre sans demander conseil à un homme qui soit digne de toute sa confiance ; s'il n'en peut trouver un parmi les personnes qui l'environnent dans le monastère, il doit, après avoir longuement examiné la chose, s'en rapporter à sa propre raison, mais il doit bien se garder de prendre conseil de son âme ou de céder à ses passions.

6° Il doit surveiller attentivement et d'une façon constante son cœur et sa langue et ne se laisser aller ni à ses sentiments ni à son besoin de les exprimer ; cela est d'une importance capitale pour la perfection ou la perdition du Soufi.

7° Il doit apporter la plus grande sincérité dans tout ce qu'il fait, dans tout ce qu'il dit et en général, dans toutes ses actions, sans exception, qu'elles soient matérielles ou morales, de façon à ce qu'elles ne soient pas frappées de stérilité.

8° Il doit surveiller attentivement sa gourmandise et tous ses appétits sensuels avec le même soin qu'il surveille son cœur et sa langue : en effet, l'homme qui se laisse entraîner par sa voracité, gaspille son temps et se laisse subjuguer par le sommeil ; de même, celui qui se laisse entraîner par ses passions est la plupart du temps terrassé par la négligence et arrive à la paresse complète qui engendre la rébellion aux ordres divins.

9° Le Soufi doit toujours se montrer réservé et garder le silence, sauf dans les cas d'extrême nécessité, qu'ils

soient déterminés par la loi religieuse ou simplement par sa raison.

10° Il ne doit manger, boire et dormir que juste autant qu'il lui faut et rien de plus, et il ne doit se laisser aller à satisfaire ces besoins que dans une intention juste.

11° Le Soufi doit se garder de fréquenter les femmes et les jeunes garçons, surtout dans les retraites qui sont l'occasion de violents mouvements passionnels. Ce passage est curieux, car il montre que certains derviches qui se séparaient pour quarante jours de la communauté, n'occupaient pas tout leur temps à la récitation des prières et à la méditation, et que ces retraites étaient quelquefois troublées par des éventualités qui n'auraient pas eu l'approbation de Sohraverdi ou de Djami. Cette recommandation, que l'on s'étonne, à première lecture, de rencontrer sous la plume du mohtésib Shems ed-Din d'Eberkouh, s'explique assez quand on se rappelle les mœurs singulières des kalenders des Mille et Une Nuits, certaines aventures de kadis paillards racontées par le Sheïkh Sadi dans son Gulistan et les étranges conseils donnés à son fils par l'auteur du Kabous-namèh.

12° Il ne doit jamais voir sa nudité ni celle des autres, hommes ou femmes, conformément à une tradition du Prophète qui voit là l'un des pires crimes dont un Musulman puisse se rendre coupable.

13° Il doit se garder avec soin de tout commerce avec les gens oisifs, sauf dans les cas d'extrême nécessité.

14° Il lui est recommandé de ne prendre part à aucune conversation mondaine et, en général, de s'abstenir de toute mondanité.

15° Le Soufi doit se garder de juger les actions d'autrui et de dire par exemple : « Si un tel avait fait cela, telle

chose se serait produite », ou bien « si telle personne n'avait point agi de telle manière, tel accident ne lui serait pas survenu » ; dans de telles conjonctures, le Soufi doit au contraire dire : « Ce que veut Allah, arrive, et ce qu'il ne veut point, n'est pas ».

16° Il est défendu au Soufi de fréquenter aucun hérétique et aucune personne qui veut introduire des nouveautés dans la religion et de discuter avec elles.

17° Il lui est recommandé de s'abstenir de tout blâme et de toute critique à l'égard d'autrui, car tel n'est pas le rôle des disciples.

18° Il ne doit pas s'imaginer qu'il a la moindre autorité pour se mêler des affaires du monastère et il ne doit jamais se laisser aller à croire qu'il est meilleur, plus savant, ou plus vertueux que les autres frères et qu'il leur est supérieur en quoi que ce soit.

19° Il doit se garder avec soin de tout sentiment d'orgueil qui consiste à se moquer des gens, à les considérer comme des quantités négligeables, à les traiter d'une façon méprisante et à leur imputer des fautes.

20° Il ne doit pas se laisser aller à la présomption, car c'est là un défaut qui peut, à lui seul, anéantir les meilleures dispositions naturelles ; le présomptueux est en effet tellement satisfait de son âme et de son intelligence qu'il n'écoute plus les paroles de personne et qu'il ne suit plus aucun conseil.

21° Il doit également lutter contre la jalousie et ne jamais laisser ce sentiment prendre racine en lui, car la jalousie, elle aussi, anéantit toutes les bonnes actions, comme le feu brûle le bois, et elle naît dans l'homme dès qu'il se laisse aller à l'ignorance ou à l'envie du luxe.

22° Il ne doit jamais se laisser occuper exclusivement

par une chose qui le détourne de sa vie de prières, car cela l'empêcherait de lutter contre les passions et d'arriver à la purification de son cœur.

Il peut arriver qu'une personne, qui se croyait le caractère assez bien fait pour vivre dans la société d'autres hommes, s'aperçoive qu'elle s'est trompée et qu'il vaut mieux, pour elle comme pour ses compagnons, rompre une chaîne devenue trop lourde pour les uns et pour les autres; en d'autres termes, il ne devait pas être rare qu'un derviche sortît du couvent où il était entré, ou qu'un homme qui s'était entendu avec un autre pour vivre continuellement avec lui reprît son indépendance : dans ce cas, que la société se fût rompue pour une cause ou pour une autre, il était rigoureusement interdit à ceux qui l'avaient tentée de se plaindre de leurs frères et de déblatérer contre eux ; ils devaient au contraire dire le plus de bien possible les uns des autres (1).

La vie des Soufis sédentaires varie suivant les conditions qui leur sont faites et d'après les circonstances au milieu desquelles ils se trouvent. Il y en a qui sont favorisés d'extases فتوح, qui ne s'appuient sur aucun fait réel et connu de la vie journalière et qui ne cherchent pas à accroître leurs connaissances ou à interroger les autres sur ce qui se passe ; d'autres font tout le contraire et, tout en menant une vie de méditations, ils ne se laissent pas totalement abstraire du monde, au point de ne plus avoir aucun contact avec lui.

Quand le Mystique se gouverne suivant les lois de la science pure, il lui vient d'Allah une révélation فهم qui pénètre en lui, qu'il l'ait cherchée ou non.

---

(1) Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 153 recto.

Il y a également des Soufis qui accomplissent tout ce qui est prescrit par les *adabs* jusqu'à ce que cette assiduité leur procure ce qu'ils demandent avec insistance à Allah, ces demandes pouvant porter sur des choses toutes temporelles et qui n'ont rien de spirituel (1).

(*A continuer*). E. BLOCHET.

---

(1) *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folios 55 recto et verso.

RITES FUNÉRAIRES CHINOIS

LES FUNÉRAILLES IMPÉRIALES ET CELLES DES GENS DU PEUPLE

Traduit du Chinois

par

Fernand FARJENEL.

LES FUNÉRAILLES IMPÉRIALES EN CHINE.

Dans la religion nationale de la Chine : le Confucianisme, le culte de l'âme des défunts tient une place considérable ; de là, l'importance extrême des cérémonies funéraires.

D'après la croyance des Chinois, chez qui les vieux dogmes n'ont pas été remplacés par un pur formalisme, l'âme des morts, après le décès, demeure encore présente et invisible non loin du corps qu'elle animait. Elle a toujours des besoins qui demandent à être satisfaits, elle veut être traitée avec respect, avec piété, assistée par ses descendants, selon la recommandation de Confucius lui-même rappelant les enseignements antiques lorsqu'il dit : « Traitez vos parents morts comme vous les traitiez vivants. »

D'ailleurs, si les descendants du trépassé étaient assez impies pour négliger le soin de l'âme invisible de leur auteur, celle-ci, puissante dans l'au-delà, ne manquerait pas de les punir en appelant sur eux des calamités.

C'est pour cela que dans toutes les familles, tous les rites mortuaires sont toujours observés. On se ruinerait plutôt que de ne pas les accomplir. L'opinion publique louange les épouses qui conservent un perpétuel

veuvage et les fils qui se retirent dans la solitude, à côté du tombeau paternel, pour offrir aux mânes de celui dont ils ont reçu la vie, le tribut de leurs larmes et de leurs sacrifices. A ces pieux personnages on dresse des arcs de triomphe commémoratifs, et l'Empereur lui-même, en certains cas, décerne un brevet louangeur.

Depuis les temps les plus reculés, il en est ainsi, et aujourd'hui encore on peut observer en Chine des manifestations quotidiennes de cet état d'esprit.

Quand vient à mourir un empereur, il va de soi que les manifestations rituelles prennent un développement extraordinaire. Celui qui meurt est, en effet, au point de vue mystique, d'une part, le père-mère de la nation : *foumou*, et d'autre part le fils du Ciel, *T'ientzeu*. C'est lui qui est le chainon rattachant tous les hommes au premier principe de toute vie, de tout bien : le Ciel.

De son vivant, il était le pontife de cette divinité suprême ; lui seul avait le droit de lui sacrifier, comme dans la famille, seul le fils a le droit de sacrifier aux mânes paternelles.

Ce grand prêtre de l'Auguste, Céleste, Souverain Seigneur, ce descendant de tous les souverains qui régirent l'empire depuis les temps fabuleux où la divinité communiqua sa révélation aux premiers princes, ce personnage semi divin doit, lors de sa mort, être l'objet d'un culte tout spécial. Son âme ne va-t-elle pas d'ailleurs assister le Dieu Suprême et composer, avec celle de ses ancêtres, les empereurs défunts, comme une cour céleste ? Et dès le lendemain de sa mort ne commencera-t-on pas à lui offrir des sacrifices ?

Pour toutes ces raisons, le rite des funérailles impériales présente un vif intérêt. Cet intérêt est d'ailleurs actuel. Le 1er mai 1909 a eu lieu la grande cérémonie du convoi funèbre du corps et de l'âme de Koang-Siu, de Pékin, aux tombeaux de l'Ouest, dans le mausolée fastueux que l'on construit actuellement.

Après le décès de l'Empereur, survenu le 14 novembre 1908, la dépouille mortelle de celui-ci fut déposée dans un palais ou temple provisoire. La véritable cérémonie de l'enterrement n'eut lieu que le 1er mai suivant.

Cette cérémonie, ainsi que les actes liturgiques qui la précèdent et qui la suivent, se célèbrent toujours conformément au Rituel de la dynastie actuelle.

Nous avons pensé que le meilleur moyen d'en donner une vue exacte était de traduire la partie de ce Rituel qui concerne les funérailles et particulièrement les funérailles impériales. Nous présentons donc au lecteur la traduction du livre 47e de ce recueil : le *Tats'ing T'ongli* ou Rites généraux de la dynastie des *Tats'ing*.

Après ce livre vient la description de ceux qui concernent la mort des impératrices, des princes, des magistrats, des lettrés et des gens du peuple et dont les prescriptions sont obligatoires pour tous.

L'économie générale des cérémonies funéraires est la même pour toutes ces catégories de personnes. Le rite se divise en autant de parties, les actes principaux sont les mêmes, l'esprit qui les inspire en est identique.

Qui a lu le rite funéraire d'un Empereur peut parfaitement comprendre l'esprit de la religion sur ce point : néanmoins, on les comprendra mieux encore si l'on a sous les yeux la traduction du rituel en ce qui concerne les cérémonies funéraires que doivent accomplir les gens du peuple, c'est pourquoi, nous en donnons également ci-après la traduction.

RITES GÉNÉRAUX DE LA DYNASTIE DES TATSING (1).

De la mort de l'Empereur et de la prise du deuil.

Rites funéraires des Saints (qui seront) associés (au Suprême Seigneur) (2).

Lorsque la maladie mortelle s'aggrave, l'Empereur (moribond) fait appeler l'Empereur héritier pour que celui-ci l'assiste ; des princes et des grands officiers entrent en portant le registre ; respectueusement, ils inscrivent les dernières volontés impériales.

Lorsque l'Empereur est décédé, les princes et les grands officiers expriment leurs hommages à l'Empereur héritier qui se tient à la place de Chef des funérailles ; ils enlèvent les ornements de leur coiffure et bondissent en pleurant.

Dans le gynécée, l'Impératrice douairière, l'Impératrice,

---

(1) La présente traduction a été faite sur l'exemplaire du *Tatsing tóngli* de la Bibliothèque nationale de Paris, vol. 4. — côte 350. — K'iuen 47, édition de la 1re année de Kienlong, soit 1736.

(2) Dans les grands sacrifices au Ciel, les empereurs défunts des cinq générations supérieures à l'empereur officiant sont rangés appariés, de chaque côté du tabernacle où se trouve posée la tablette du Souverain Seigneur ; de là leur nom de *Lié Cheng* 列 聖 Saints Associés.

les concubines de 1e, 2e, 3e, 4e rangs, quittent les ornements de leur coiffure et préparent les vêtements pour le petit ensevelissement.

L'Empereur successeur les prend pour les présenter ; il bondit en gémissant et assiste au petit ensevelissement ; les serviteurs portent respectueusement le cercueil dans la première salle du pavillon du milieu.

L'Empereur successeur bondit en pleurant et appuyé sur le cercueil, il assiste au grand ensevelissement ; il nomme ensuite les princes, grands officiers, qui dirigeront les funérailles.

Le Ministère du culte, la Maison de l'Empereur, se concertent sur les cérémonies funéraires ; ils se reportent aux lois sur le deuil.

L'Empereur héritier coupe la natte de ses cheveux et revêt l'habit de deuil ; le prince impérial, le fils de celui-ci (s'il y a lieu) ainsi que les officiers de la Maison de l'Empereur, coupent leur natte et prennent le deuil.

L'Impératrice douairière, l'Impératrice, les concubines de 1e, 2e, 3e et 4e rangs, les princesses impériales, les épouses des princes impériaux (fils et petit-fils de l'Empereur défunt) ainsi que les femmes appartenant à la Maison de l'Empereur coupent toutes leurs cheveux et revêtent l'habit de deuil.

Aux princes, aux ducs, à tous les magistrats, aux membres du clan impérial, aux collatéraux, on donne de l'étoffe blanche pour faire l'habit de deuil réglementaire.

(*Note chinoise.* Les magistrats destitués, s'ils ne sont pas membres du clan impérial ou collatéraux, ont besoin d'une décision spéciale de l'autorité pour pouvoir confectionner l'habit de deuil ; les agents subordonnés de l'ad-

ministration qui n'ont pas de charge ne peuvent revêtir l'habit de deuil dit *kaosou* (1).

Aux princesses impériales, aux veuves des princes impériaux et aux femmes (des magistrats) inférieures à celles-ci et supérieures (en dignité) aux épouses légitimes des gardes du corps, on donne également de l'étoffe pour faire les habits de deuil.

L'Empereur porte le deuil pendant trois ans. Il habite un pavillon latéral pendant cent jours ; dans l'intérieur (de son palais) il est vêtu de l'habit simple ; pour signer les édits, il se sert d'un pinceau (et d'encre) bleus. Il n'y a qu'à l'occasion des grands sacrifices au Ciel et à la Terre qu'il franchisse le cordon (de sa claustration) pour aller servir (ces divinités) (2).

Après cent jours, il laisse repousser ses cheveux, change son habit simple ; (mais) quand il va se placer devant les tables et les nattes (posées devant le cercueil de l'Empereur défunt) (3), il revêt comme devant l'habit funéraire et ne le quitte que vingt-sept mois après.

L'Impératrice douairière quitte le grand deuil au bout

---

(1) 縞 素 *Kaosou* — Blanc et simple — Le deuil se porte en blanc, c'est là ce qu'on appelle par la suite l'habit simple c'est-à-dire dépourvu de tout ornement et de toute couleur.

D'après le Code pénal la Robe de grand deuil doit être faite de chanvre grossier et non ourlée. On peut faire le rapprochement de cette prescription avec l'usage du sac couvert de cendres des grandes afflictions bibliques.

(2) Ces sacrifices ont lieu, le premier, au solstice d'hiver, le second, au solstice d'été et ils se célèbrent dans les temples qui se trouvent au sud et au nord de la capitale.

(3) C'est-à-dire lorsqu'il va faire les offrandes à l'âme du défunt. Cette expression consacrée reviendra continuellement avec ce sens dans la suite du document.

de cent jours et l'habit simple après vingt-sept mois, l'Impératrice pendant cent jours porte dans l'intérieur l'habit de grand deuil, après cent jours l'habit simple ; quand elle va devant les tables et nattes d'offrandes (du défunt) elle revêt l'habit funéraire ; elle quitte le deuil au bout de vingt-sept mois.

Les concubines de 1e, 2e, 3e et 4e rang quittent le deuil au bout de vingt-sept jours.

Le prince impérial, son fils (s'il y a lieu) habitent dans un pavillon en des chambres séparées ; ils quittent le grand deuil après vingt-sept jours.

Les épouses et veuves des princes impériaux, ainsi que les femmes des gardes et des membres de la maison de l'Empereur font de même.

Le prince, grand maître des funérailles, ainsi que les serviteurs et les gardes du pavillon funéraire quittent le deuil après cent jours.

Les princes et les ducs restent confinés dans la salle de purification de leur propre palais ; les officiers des Ministères et des Cours, dans leur palais public (officiel) ; les huit bannières et les magistrats dispersés dans l'Empire, dans le palais de leur bannière ; ils gardent le deuil vingt-sept jours.

Pendant cent jours, ils ne se taillent pas les cheveux, ils portent l'habit simple vingt-sept mois.

Pour faire leurs rapports et leur correspondance, ils se servent pendant vingt-sept jours de sceaux bleus.

Les membres du clan impérial des branches les plus rapprochées, ne se marient pas pendant vingt-sept mois ; ceux des branches éloignées ainsi que les princes, les ducs et tous les magistrats de la capitale ne se marient point pendant un an, ils cessent tout festin, toute musique pendant vingt-sept mois.

De l'ensevelissement et des trois offrandes journalières.

Après l'ensevelissement, ont lieu les offrandes. Dans la salle aux tables et aux nattes les servants placent les dais (1) (celui de milieu est jaune, ceux de droite et de gauche, blancs), les lits d'offrandes, tournés vers le Sud, les coussins, sièges et ustensiles.

A droite et à gauche, ils placent un lit et quatorze rideaux brodés ; au sud, ils placent une table d'offrandes, des boîtes de parfum, des réchauds, des vases dits étriers, des ustensiles.

Le ministère des Travaux place l'étendard rouge à gauche et en dehors de la porte de Pureté ; les gardes de la direction des équipages disposent le cortège des chars à la porte de la Pureté.

En dehors de la porte T'aiho (2) les servants arrangent les places de lamentation (pour les gens) de l'intérieur et de l'extérieur (3).

L'Empereur se place à l'Est de la vérandah de la salle, tourné vers l'Ouest ; il pousse des gémissements et tous les assistants gémissent à la ronde.

Le prince impérial, le fils du prince impérial ainsi que les princes et les ducs des branches rapprochées sont placés à l'Est de l'escalier rouge, le visage tourné vers l'Ouest.

---

(1) 綴衣 *Tchoei-y*, littéralement : habits cousus. Ceci paraît désigner des tentes ou dais spéciaux à cette cérémonie.

(2) La première salle centrale à l'intérieur du palais, salle du trône, son nom signifie : porte de l'immense harmonie.

(3) On désigne ainsi : les femmes qui demeurent par état dans le gynécée, et les hommes qui se tiennent à l'extérieur.

L'Impératrice douairière, l'Impératrice, se tiennent dans les dais tournés à l'Est.

Les concubines de 1e, 2e, 3e et 4e rangs, les princesses impériales, les femmes ou veuves des princes impériaux, ainsi que les épouses des princes des branches rapprochées se tiennent en bas de la salle, à droite de la Cour d'honneur rouge ; les épouses des princes de premier rang et au-dessous, ainsi que les femmes des grands officiers qui ont le droit d'entrée dans le palais, se tiennent debout et gémissent.

En dehors de la porte des Ancêtres Eminents, les femmes des grands officiers qui doivent se rassembler en ordre se tiennent debout en gémissant.

Au dedans de la porte de la Pureté (1), les grands officiers et les gardes qui approchent de l'Empereur, se tiennent debout en gémissant.

En dehors de cette même porte, ceux qui sont d'un degré au-dessous des princes et au-dessous des ducs du 3e rang, les membres de la Maison de l'Empereur, les membres du Cabinet (2), le commandant de l'avant-garde, le général de la garde, les collatéraux du clan impérial sans fonctions, ainsi que les officiers de la Maison de l'Empereur et des trois bannières, se tiennent debout et gémissent.

N. C. Ceux qui sont au-dessous des princes et des ducs et au-dessus du 2e degré mandarinal, et les collatéraux du

(1) Les portes qui donnent accès à ces diverses salles se trouvent dans la partie postérieure du palais.

(2) 內 閣 *neiko*, jadis, le cabinet, conseil de l'Empereur, dirigeait tout le gouvernement ; aujourd'hui, il n'a plus guère que des fonctions de chancellerie, car c'est le Kuinkitchou ou Conseil de l'Empire qui a les attributions principales du gouvernement.

clan impérial, qui reçoivent l'ordre exprès de s'avancer pour contempler (le corps) entrent par la porte de la Pureté et gémissent rangés en ordre.

En dehors de la porte Kingyuen, les grands chefs, officiers des Cinq bannières, des Cours et des Ministères, les officiers mandchous et chinois, ainsi que les officiers résidant à la capitale, se tiennent debout et gémissent.

N. C. Le jour où les épouses sans mandat sont rassemblées, les magistrats des deux groupes, gémissent en ordre, en dehors de la porte des Ancêtres éminents.

Tous, sont placés en ordre sur deux ailes, à droite et à gauche le visage tourné à l'Ouest et à l'Est ; au Nord, se trouve le contrôleur des portes.

Les princes, grands maîtres des funérailles, ainsi que les officiers servants, conduisent les porteurs de thé portant le thé, les porteurs de mets portant les mets ; ils entrent par la porte du milieu et vont devant la salle.

L'Empereur entre par la porte de gauche de la salle, il va se placer devant les tables et les nattes d'offrandes juste au milieu.

Les porteurs de thé s'agenouillent et avancent le thé, tous les assistants s'agenouillent.

L'Empereur élève le thé et le dépose sur la table, il se prosterne, toute l'assistance fait de même, les porteurs de thé, enlèvent le thé et les porteurs de mets font de même, on enlève les voiles (1).

L'Empereur offre lui-même la nourriture ; les servants s'avancent, posent la table à offrande au milieu ; l'Empereur va se placer devant la table et s'agenouille ; le prince porteur du calice s'agenouille et avance le calice.

(1) qui recouvrent les vases d'offrandes.

L'Empereur sacrifie trois calices de vin, à chaque oblation il fait une prosternation et se relève, tous les assistants se prosternent et se relèvent, puis on enlève les mets, on ferme les portes, les gémissements s'arrêtent.

L'Empereur se retire dans le pavillon latéral et tous les assistants se retirent.

Ensuite, le matin, de trois à cinq heures de l'après-midi, et le soir au coucher du soleil, on fait trois offrandes ; le matin et dans la journée, on offre la fricassée, le riz et les viandes ; au coucher du soleil on offre un service de fruits ; le rite est comme précédemment.

Le surlendemain, on promulgue avec vénération le testament impérial.

De la proclamation.

Le Ministère des Travaux dresse la table jaune à l'Est de l'intérieur de la salle des offrandes ; un membre du Cabinet (Grand Secrétariat), apporte du Cabinet, le testament, des officiers du Grand Secrétariat marchent en avant, et ils vont jusqu'à la porte de la Pureté. Un grand secrétaire prend le testament à deux mains, entre en passant par la porte du milieu et il va sous la vérandah de la salle des offrandes; l'Empereur reçoit avec vénération (le document), le dépose sur la table de l'Est ; il s'agenouille et s'incline trois fois et se relève, puis, passant par la porte gauche de la salle, il sort ; tourné vers l'Ouest, il attend la fin.

Un grand secrétaire entre par la porte de droite, va se placer devant la table jaune, il s'agenouille et se prosterne trois fois le front sur le sol ; il prend le document, se relève, sort de la salle par la porte du milieu.

L'Empereur s'agenouille et attend ainsi que le testa-

ment soit passé, puis, il se relève et retourne au pavillon latéral.

Le Grand secrétaire portant (le testament) va en dehors de la porte de la Pureté, et là, rencontre le Ministre du Culte. Celui-ci accomplit le rite des trois prosternations et reçoit le document à genoux. Un officier servant des sacrifices ancestraux prend le document sur un plateau décoré de nuées et sort pour proclamer le testament à la tour de la porte de Tienngan (Paix Céleste) (1).

Les princes, les ducs et tous les officiers revêtus de deuil, à la tête des troupes et le peuple sont assemblés en dehors, au pont *kinchoei* ; à genoux, ils écoutent la lecture, puis font monter (vers le Ciel) leur affliction. Ils accomplissent le rite des trois agenouillements et des neuf prosternations (2).

La proclamation est remise au Ministère du Culte qui, avec respect, en fait graver le texte officiel.

On le publie dans l'Empire. Le Préfet de Pékin, à la tête de ses officiers vêtus de l'habit légal, attendent à genoux dans le palais préfectoral, que l'on commence la lecture du testament ; les officiers expectants qui se trouvent à la capitale, ainsi que les Recteurs de l'Instruction, les docteurs, les licenciés, les bacheliers primés, les élèves de l'école des enfants de l'Etat, se réunissent le matin et le soir pendant trois jours, pour gémir.

Lorsque la proclamation arrive dans les provinces, à leur capitale, les maréchaux tartares, les vice-rois, les

(1) Tout à l'entrée du Palais se trouve une première porte, puis vient un pont dit : *pont de l'eau dorée*, cité plus bas, et après se trouve la porte de la *Paix Céleste*, dont il s'agit ici.

(2) La grande salutation rituelle qui consiste à s'agenouiller trois fois et à chaque fois se prosterner trois fois le front sur le sol.

gouverneurs, conduisant les officiers civils et militaires sous leurs ordres, ainsi que les notables, les professeurs, les vieillards, revêtus de l'habit blanc, sortent des faubourgs pour attendre à genoux. Ils entrent dans le palais public pour entendre la lecture.

Les généraux en chef, les généraux de brigade à la tête de leurs officiers ; les chefs de circuit, les préfets de première, de 2e classe et les sous-préfets, à la tête de leurs suppléants, les substituts, les notables, les anciens, revêtus d'habits blancs, se tiennent à genoux au lieu officiel pour entendre la lecture, tous également changent l'habit funéraire. Ils accomplissent le rite (des prosternations) le visage tourné vers le nord ; pendant trois jours le matin et le soir, ils viennent gémir ; ils portent l'habit funéraire pendant vingt-sept jours, ils ne se peignent pas les cheveux, ils ne se marient pas pendant cent jours ; ils n'écoutent pas de musique pendant un an.

A la capitale et dans les provinces, les troupes et le peuple, hommes et femmes otent les ornements de leur coiffure pendant vingt-sept jours.

A la capitale, les troupes et le peuple cessent tout mariage pendant cent jours et dans les provinces pendant une lune. Ils ne se peignent pas, n'écoutent pas de musique, également pendant cent jours.

Des légats sont envoyés pour publier la proclamation au Royaume de Corée (1) ; le roi, conduisant ses ministres, revêtus de l'habit blanc, va au devant avec vénération.

On fait cesser le bruit des tambours. Lorsque le légat est arrivé à son logis, il ne reçoit aucun festin ; le reste se passe selon le cérémonial ordinaire.

---

(1) Le rituel ayant été composé sous Kienlong au XVIIIe siècle, cette partie est devenue caduque.

Lorsque le légat s'en retourne, le roi délègue des ministres pour l'accompagner ; en signe d'allégeance il offre des parfums et il donne comme tribut des objets du pays. A ceux des envoyés et ministres qui sont à la capitale, on donne de l'étoffe blanche pour confectionner les habits de deuil.

(N. C. Aux îles Lieou-kieu, en Annam, au Siam, en Birmanie, on n'envoie pas de légat ; on transmet la proclamation, aux vice-rois de deux Kiang de Canton, du Yunnan et du Kouéitcheou et aux gouverneurs du Koang-si qui à leur tour la transmettent (à ces états).

On délègue des officiers du Ministère des vassaux, pour aller dans les divers circuits procéder à la proclamation, les princes de la Mongolie extérieure, les nobles chefs mongols, les princesses et les veuves de princes entrent à la ville pour accomplir le rite (des prosternations) ; pendant vingt-sept jours on leur fait prendre le deuil, après les vingt-sept jours, les hommes et les femmes ôtent les ornements de leur tête pendant trois jours.

De l'avertissement au siège.

Un jour après la publication du testament, on consulte les sorts pour connaître le jour favorable. L'Empereur héritier va se placer devant les nattes et tables et respectueusement, il avertit (le défunt) qu'il a reçu le *mandat* (de gouverner) ; il sort, il change ses habits rituels, il se rend pontificalement à la salle *T'aiho* et se place sur le trône.

(N. C. Le rite est expliqué en détail aux rites faustes).

Quand ce rite est accompli, il reprend les habits funéraires.

Des grandes offrandes.

On consulte les sorts sur le jour pour la grande offrande. Mais avant que la date de celle-ci ne soit arrivée, l'Académie impériale a choisi un projet de formule sacrificielle.

Le jour arrivé, à la cinquième veille, les officiers du Ministère des Travaux dressent un baldaquin à l'Ouest et en dehors de la porte de la Purification, ils placent là les tables d'offrandes ; ils disposent le lit d'holocauste au lieu de l'holocauste, on prépare 90.000 billets de monnaie, on dresse la table à formule sacrificielle sous la vérandah de la salle, un peu à l'ouest ; les officiers de la Cour des équipages organisent le cortège ; les princes, les ducs, tous les officiers, les princesses impériales, les veuves des princes impériaux, les épouses mandatées s'assemblent toutes à leur place comme dans les cérémonies précédentes ; les chefs de la garde de service, les princes et les grands officiers qui dirigent la cérémonie, les grands officiers de la Maison de l'Empereur, conduisant tous les servants disposent les récipients à viande sacrificielle devant les nattes et tables ; il y a 21 nattes sacrificielles ; 9 moutons ; 21 cruches à vin, à droite et à gauche.

Lorsque ce rangement est terminé, les gardes conduits comme auparavant, sortent.

Le prieur portant la formule sacrificielle, et le Ministre du Culte s'introduisent respectueusement, ils passent par la porte du milieu de la porte de la Pureté (1) ; ils placent (la formule) sur la table et sortent.

(N. C. Les servants, pour sortir et pour entrer, sont

---

(1) Une porte se compose d'un portique comprenant trois portes, la principale est au milieu.

guidés par le chef de la garde de service, il en est de même par la suite).

Le controleur de l'Intérieur portant la corbeille contenant les habits (du défunt), la place sur le lit de service.

Lorsque le moment est arrivé, le Ministre du Culte, invite l'Empereur (à accomplir le Rite).

L'Empereur sort de son pavillon latéral et va se placer devant les nattes et les tables, là il gémit debout.

Les hommes et les femmes, rassemblés en ordre, gémissent à la ronde. On offre le thé et les mets comme à la cérémonie précédente.

Le prieur s'avance devant la table, il porte la formule sacrificielle et va se placer en dehors de la vérandah, juste au milieu ; il s'agenouille, le visage tourné vers le nord.

Le Ministre du Culte et son assistant, s'agenouillent à sa droite et à sa gauche ; on déploie la formule sacrificielle, des servants avancent la petite table à offrande.

L'Empereur s'agenouille devant celle-ci ; tous les assistants s'agenouillent à leur place ; les gémissements, pendant ce temps-là, s'arrêtent ; on lit la formule sacrificielle ; quand cette lecture est terminée, on replace la formule sur la table, on se retire et l'on gémit à la ronde.

Comme la première fois, les princes et les grands officiers porteurs de calices s'agenouillent et avancent les calices.

L'Empereur sacrifie trois calices de vin ; à chaque libation, il fait une salutation et se relève ; toute l'assistance, ensuite, se prosterne le front sur le sol et se relève.

Alors, on dessert, le prieur portant la formule sacrificielle, le ministre du culte, son assistant, la précèdent respecteusement.

Le contrôleur de l'Intérieur prend la corbeille des

habits ; deux assistants contrôleurs du palais, dix grands chambellans, la précèdent respecteusement ; tous sortent par la porte du milieu et vont à l'endroit du fourneau.

L'Empereur, passant par la porte de gauche de la porte de la Pureté, sort ; il attend à genoux que les habits soient passés : et il les suit.

Les princes, les ducs, les grands chambellans, les membres du grand secrétariat avec les présidents de garde, le général de la garde, celui de la gendarmerie, ainsi que les collatéraux du clan impérial, tous les officiers de la Maison de l'Empereur et des trois bannières se tiennent agenouillés en dehors de la porte de la Pureté. Ils attendent ainsi que les habits soient passés.

Les gardes de l'escorte impériale marchent par derrière la Cour du cérémonial, précédant les cinq bannières, les grands officiers des ministères et des cours se tiennent agenouillés de chaque côté, à l'Est et à l'Ouest à l'endroit de l'holocauste. Ils attendent que les habits soient passés et se relèvent.

L'Empereur va se placer devant la place de l'holocauste. Il s'agenouille et tous les assistants en font autant. Les princes et les grands officiers porteurs des calices s'agenouillent et présentent les calices ; l'empereur sacrifie trois fois du vin et accomplit le rite comme à la cérémonie précédente puis se relève, et se tient un peu en arrière, il se tient debout tourné vers l'Ouest, puis il se prosterne et se relève.

Les princes grands officiers porteurs de calices font une libation puis les gémissements s'arrêtent.

L'Empereur retourne dans le pavillon latéral (1) et toute l'assistance se retire.

---

(1) D'après les rites les plus anciens tout fils qui a perdu son père doit le pleurer dans une petite cabane, à côté du cercueil.

Commencement des offrandes.

On consulte les sorts sur le jour du convoi au Pavillon funéraire provisoire (1) ; avant le transfert, on annonce celui-ci aux tables d'offrandes (2). On commence les libations, on place le texte à lire.

(N. C.). La formule sacrificielle est composée par l'Académie impériale.

Pour les offrandes, les hommes et les femmes sont placés en ordre, comme à la cérémonie précédente.

Du transfert.

Lorsque le jour est arrivé, à la cinquième veille, la cour des équipages range le char impérial et le cortège, le premier grand maître des funérailles entre en conduisant les officiers servants et les porteurs ; on enlève les dais et les rideaux brodés.

Préalablement, on a amené le cercueil. Le Ministère des Travaux a rangé le grand corbillard (3) en dehors de la porte Kingyunn.

Les officiers et le peuple, les servants, revêtus de leurs habits de deuil et divisés en bandes, attendent debout formant la haie sur le chemin.

Les officiers servants, les valets, avec zèle s'assemblent

(1) Avant l'enterrement définitif qui a lieu plusieurs mois après le décès, on place le corps dans un lieu provisoire, où il reçoit les hommages et les sacrifices. Ce séjour dans le Palais provisoire, correspond à l'exposition sur le catafalque lors des funérailles des Occidentaux. Seulement chez nous cette exposition ne dure que quelques instants et pour les grands personnages un ou deux jours tout au plus.

(2) C'est-à-dire à l'Empereur défunt.

(3) Porté à bras.

pour le service. Les princes, les ducs, et tous les officiers, en dehors de la porte par laquelle doit sortir le cercueil, attendent debout rangés de chaque côté.

L'Impératrice douairière, l'Impératrice, les concubines de 1e, 2e, 3e et 4e rang et les princesses impériales, les veuves et épouses des princes impériaux, les épouses mandatées, préalablement, vont attendre assemblées devant le pavillon funéraire.

Le moment venu, le Ministre du Culte, avertit l'Empereur.

Celui-ci va se placer devant le cercueil et gémit ; les servants avancent la table d'offrande ; l'Empereur sacrifie trois calices de vin ; à chaque libation il fait une salutation et se relève, se place à gauche ; les princes et les grands officiers qui dirigent la cérémonie funèbre, le Ministère des Travaux, les officiers des équipages, sont à la tête des officiers porteurs, ceux-ci avancent la petite civière, respectueusement ils portent le cercueil et partent ; l'Empereur les suit en gémissant.

Le cercueil sort par la porte du milieu de la porte de la Pureté : les grands officiers de l'Intérieur, les gardes, gémissent à genoux en dehors de la porte ; arrivé en dehors de la porte Kingyunn, on monte la grande civière ; les officiers de la première bande la prennent avec vénération.

L'Empereur est à genoux, le visage tourné vers l'Ouest.

(N. C. Toutes les fois que les porteurs se relaient, tous s'agenouillent, il en est de même par la suite).

Le Ministre des Rites sacrifie à la Civière, il offre trois calices de vin ; à chaque libation, il se prosterne une fois le front sur le sol, puis se relève.

Les porteurs tenant la civière marchent devant le char impérial ; l'empereur marche à gauche du cercueil qu'il

accompagne avec une attitude recueillie ; les princes et grands officiers directeurs de la cérémonie funèbre, le Ministère des Cultes, le Ministère des Travaux, la Maison de l'Empereur ainsi que les princes de l'escorte, les princes de 3e et 4e rangs, les ducs, marchent à la suite de chaque côté de la voie.

Les officiers civils et militaires s'agenouillent tous, et ils attendent en gémissant que le convoi soit passé, puis ils se relèvent et suivent.

Lorsque les portes et le pont sont traversés, un chambellan sacrifie trois calices de vin, à chaque libation il se prosterne et se relève.

Le corbillard (le char de l'âme) arrive en dehors de la grande porte du Pavillon funéraire ; la grande civière s'arrête, on monte la petite civière.

L'Empereur va attendre à genoux à gauche et en dehors de la porte ; il pousse des gémissements ; toute l'assistance s'agenouille et gémit.

Les officiers qui portent avec vénération le cercueil entrent par la porte du milieu et vont dans la salle funéraire ; l'empereur entre à leur suite et se place à l'est du vestibule-vérandah de la salle ; les princes, les ducs, jusqu'aux membres de la famille impériale à la douzième génération, les grands secrétaires, les ducs, les marquis, les comtes, les vicomtes, les barons, les généraux-commandants en second de la province, les vice-présidents du Censorat, les princes mongols et les nobles mongols se tiennent debout en ordre en dehors de la grande porte, face à l'Ouest et à l'Est ; les autres officiers civils et militaires se tiennent en ordre en dehors des portes de droite et de gauche.

Le prince grand-maître des funérailles et ses officiers

entrent dans la salle, ils déposent le cercueil au milieu de la salle ; ils placent les dais et les rideaux comme au début.

L'Empereur va se mettre à la place d'offrande ; il offre les calices, toute l'assistance, à sa suite, se prosterne comme aux cérémonies précédentes ; puis on dessert, on ferme les portes et les gémissements cessent.

L'empereur se retire sous l'abri de paille de la salle latérale.

(N. C. Après 27 jours, il retourne dans son pavillon, dans la cabane inclinée).

L'Impératrice douairière, l'Impératrice, les concubines de 1er, 2e, 3e et 4e rangs retournent dans leurs palais. Tous les assistants se retirent.

Après ces premières funérailles, le matin et le soir, on offre les aliments ; dans le milieu du jour, c'est un service de fruits, comme au début.

Après vingt-sept jours, l'Empereur va au pavillon funéraire faire une libation une fois par jour ; après un mois révolu, une fois tous les deux jours, et le troisième mois, une fois tous les trois jours ; pour les autres jours il ordonne au prince impérial, aux princes du sang, d'aller faire les offrandes avec vénération, les officiers de la maison de l'empereur, de la gendarmerie, les officiers non commissionnés, sont à l'est et à l'extérieur de la grande porte, les épouses mandatées à l'ouest ; tous sont assemblés en groupes.

Chaque jour, le matin, au milieu du jour et au coucher du soleil ils font trois offrandes, ils expriment leur douleur, et accomplissent le rite (des prosternations).

Les princes grand-maîtres des funérailles surveillent avec respect le laquage et la décoration du cercueil, en tout quarante-neuf fois (1).

(1) Nous avons traduit littéralement, nous supposons que cela signifie que le cercueil est laqué à quarante-neuf couches.

Du premier sacrifice.

Au pavillon funéraire, on consulte le sort pour connaître le jour où l'on fera le premier sacrifice. Auparavant l'Académie impériale a rédigé la formule sacrificielle.

Le jour venu, le Ministère des travaux dispose un baldaquin à l'Ouest en dehors de la porte du pavillon funéraire, il place la table à offrandes et celle pour la formule sacrificielle en bas du vestibule à l'Ouest de la salle funéraire, on dispose les lits d'holocaustes au lieu d'holocauste, il y a quatre cent mille billets de monnaie.

Les gardes des équipages rangent le cortège et le char impérial en dehors de la grande porte. Le grand-maître des funérailles, les officiers du Palais, à la tête de leurs subordonnés, rangent les récipients à chair sacrée et les autres vases à offrandes, dans la salle funéraire ils disposent de chaque côté quatre-vingt-un services, 27 moutons, 41 cruches à vin, à droite et à gauche de l'escalier rouge, ils placent les tables à offrandes juste au milieu.

Le prieur porte la formule sacrificielle ; le Ministre du Culte, le vice-ministre entrent en avant ; ils la placent à la table de l'Ouest sous l'auvent.

Un contrôleur de l'Intérieur range la corbeille des vêtements sur le lit d'offrandes, le tout comme aux cérémonies précédentes.

Ceux qui sont au-dessous des princes et les grands officiers au-dessus du 2e degré, ainsi que les officiers des trois bannières et ceux de la Maison de l'Empereur, attendent, assemblés en dehors de la grande porte ; les officiers au-dessous du 3e degré, attendent assemblés en dehors des portes de droite et de gauche ; les épouses des officiers des bannières et du palais, attendent derrière les

épouses mandatées ; à l'intérieur les princesses impériales, les veuves des princes impériaux sont assemblées dans la salle. Quand le moment est arrivé, l'Empereur, revêtu de ses habits funéraires va se placer devant la natte d'offrande et gémit ; toute l'assistance gémit à la ronde.

On offre le thé, on élève les aliments, on lit la prière ; puis le prince porteur des calices présente les calices à l'Empereur qui en offre trois. A chaque libation, il fait une salutation et se relève.

Tous les assistants se prosternent, se relèvent puis on procède à l'accompagnement au fourneau d'holocauste.

L'Empereur sort de la salle par la porte de gauche, agenouillé, il attend que les habits soient passés et il les suit jusqu'en dehors de la grande porte ; ceux qui sont au-dessous (1) des princes et des ducs sont tous agenouillés, pour attendre que les habits soient passés, puis ils suivent.

Les officiers inférieurs au 3e degré et ceux de la Cour du cérémonial sont tous agenouillés à droite et à gauche du fourneau d'holocauste ; ils attendent que les habits soient passés et se relèvent.

Les habits, la formule sacrificielle sont portés au fourneau ; avec vénération ils sont déposés sur le lit du fourneau.

L'Empereur va se placer à genoux à la place d'offrande ; toute l'assistance s'agenouille.

Le prince porteur de calice présente les calices, l'Empereur offre les calices et accomplit le rite (des prosternations), toute l'assistance se prosterne.

Le prince porteur fait une libation. Les gémissements s'arrêtent ; on se retire, comme à la cérémonie de la grande offrande.

(1) En dignité.

Les autres jours pour continuer les sacrifices, l'Empereur délègue un magistrat qui accomplit le rite ; on dispose onze nattes d'aliments ; cinq moutons, cinq cruches de vin, 30000 pièces de monnaie de papier ; (mais) on ne forme pas le cortège, on ne fait pas de rassemblement, on ne lit pas de prière.

Le Ministère des rites, celui des travaux, la Maison de l'Empereur, la Cour des banquets, les servants de la salle ; procèdent comme aux autres cérémonies.

Des grands sacrifices.

On consulte les sorts sur le jour où l'on accomplira le rite du Grand Sacrifice, auparavant on rédige la formule sacrificielle, les servants font les préparatifs.

Lorsque le jour est arrivé, on range les nattes sacrificielles, les hommes et les femmes sont rassemblés en ordre ; on lit la prière, on gémit, on fait les offrandes et l'on fait brûler (celles-ci) dans le fourneau ; le tout comme au premier sacrifice ; on continue les jours suivants de la même manière.

Des offrandes mensuelles.

Lorsqu'une lune est révolue, on dispose 21 nattes d'aliments, neuf moutons, neuf cruches de vin, cent mille billets de monnaie.

L'Empereur, revêtu de l'habit funéraire pousse des gémissements, fait des offrandes, accomplit le rite des prosternations.

Les princes, les ducs, tous les officiers, revêtus d'habits blancs, ôtent les ornements de leur coiffure, s'agenouillent comme l'Empereur et se prosternent, gémissent, le tout comme à la première cérémonie.

Dans l'armée, et pendant que le corps n'est pas encore enterré, chaque mois, il y a une offrande, de onze nattes sacrificielles, cinq moutons, cinq cruches de vin, 30.000 pièces de monnaie de papier ; pour le reste : disposition des vases et ustensiles, cérémonies rituelles, tout se passe comme pour la grande offrande.

Du nom posthume.

On consulte les sorts sur le jour où l'on donnera (au défunt) son nom posthume.

Auparavant le Ministère des Rites prépare les documents et prie l'Empereur de nommer le prince président, les membres du grand secrétariat ; les chefs des ministères et des Cours ainsi que les membres de l'Académie impériale, les explicateurs, les examinateurs, les chefs de circuit, les officiers civils du 6e degré et au-dessus, les militaires du 6e degré et au-dessus, qui tous se réunissent pour délibérer et pour préparer un projet de qualificatif posthume et un nom de temple afin de le présenter à l'approbation impériale.

Le Ministre des Travaux fabrique préalablement le titre parfumé et le joyau parfumé ainsi que le titre de proclamation sur soie et le joyau sur soie.

Dans le lieu de cette fabrication, l'Académie impériale rédige le texte du titre et du joyau ; lorsque ceci est terminé, on choisit une heure favorable pour la gravure. Ce jour-là, les servants disposent préalablement une table au milieu de la salle où se traitent les affaires politiques,

(1) 香冊 *hiang ts'ĕ.* 香寶 *hiang pao.* — Titre et joyau parfumés. Ceci est la traduction littérale. Le dernier de ces quatre caractères dont le sens propre est joyau, objet précieux, s'emploie aussi pour désigner le sceau impérial.

à la Chancellerie (Grand Secrétariat) ; on place deux tabernacles portatifs et un tabernacle à encens, en dehors de la porte du lieu où se fera le travail.

Le Grand secrétaire, des sous-secrétaires, les Ministères du Culte et des Travaux, ainsi que les vice-ministres, tous vêtus de deuil, attendent respectueusement dans la salle. Des officiers du Ministère des Travaux portant le titre et le joyau les placent dans les tabernacles. Des officiers de la direction des équipages les transportent, jusqu'en dehors de la porte du grand secrétariat ; les tabernacles s'arrêtent ; des servants prennent le titre et le joyau, les placent respectueusement sur la table et se retirent.

Les Grands secrétaires font trois génuflexions et neuf prosternations.

Deux grands secrétaires portant l'un le titre, l'autre le joyau les remettent aux ouvriers pour graver les caractères dans la salle de la Pureté (1).

Un jour avant la collation du nom posthume, des magistrats délégués, vont en informer le Ciel, la Terre, le grand Temple des ancêtres, le Temple subsidiaire des ancêtres, les dieux protecteurs de l'Empire, selon le cérémonial d'information ordinaire (2).

(N. C. Le détail en est expliqué au titre des Rites faustes).

---

(1) Plus exactement de la Chasteté, la salle où le souverain se recueille dans la nuit qui précède les sacrifices, car les vigiles religieuses, dans le confucianisme, comportent l'abstinence des rapports charnels.

(2) Selon les prescriptions de la religion des ancêtres, un fils ne doit rien faire d'important de son chef sans en demander la permission à son père qui est son souverain véritable et absolu, qui est *le Ciel de son fils* ; quand il s'absente, quand il lui arrive quelque chose mémorable, heureuse ou malheureuse, il doit immédiatement en informer son père, ou l'âme de celui-ci qui se trouve dans son temple. Ces prescriptions impératives s'appliquent à tous. C'est pour cela que pour l'Empereur on avertit le Ciel, la Terre etc. qui dominent le prince défunt.

Lorsque le jour est arrivé, à la cinquième veille, les officiers de la Cour des Banquets placent d'avance une table pour le titre et une pour le joyau juste au milieu de la salle du Trône, tournées vers le Sud ; des gardes de la cour des équipages placent deux tabernacles jaunes au bas des escaliers, au Sud et au Nord, ils disposent le cortège en dehors de la grande porte du Pavillon funéraire ; les officiers de la Maison de l'Empereur et de la cour des sacrifices, placent une table à encens dans la salle juste au milieu ; à droite et à gauche, ils mettent une table pour le titre, une pour le joyau ; en outre, à gauche, ils mettent une table pour le titre et pour le joyau parfumés.

Avant que le sablier ne soit épuisé, les officiers servants entrent : ceux dont la dignité est au-dessous des princes et au-dessus des ducs du huitième rang (1) ; ceux qui sont au-dessous des ducs du 8e rang et au-dessus des magistrats du quatrième degré, sont rangés en dehors de la porte du pavillon funéraire ; tous sont revêtus d'habits blancs.

Deux vice-présidents du Ministère des Rites, vont au Grand secrétariat, ils prennent le texte du titre et celui du joyau, ils le mettent dans des enveloppes et vont au bas de l'escalier de la porte de la salle du trône, ils déposent ces textes dans les tabernacles préparés et se retirent.

Deux grands secrétaires viennent du secrétariat portant le titre et le joyau parfumés dans un petit récipient ; ils vont jusqu'en haut de l'escalier de la salle du Trône, respectueusement ils les déposent sur la table, s'agenouillent, font trois prosternations, se relèvent et se retirent ; ils attendent respectueusement à l'Est de la Cour d'honneur rouge.

(1) Du 3e au 6e degré de noblesse.

Quand le ciel est clair, la direction de l'astronomie, annonce que le moment est arrivé. Un président du Ministère du culte, va à la salle de la Purification inviter l'Empereur. Celui-ci, vêtu de blanc, met les ornements de sa coiffure, monte dans la litière, sort du pavillon et va à l'escalier nord de la salle du trône ; il descend de litière ; un officier porteur du coussin a préalablement placé celui-ci en dehors de la clôture de la salle, juste au milieu.

L'Empereur passant par la porte de gauche de la salle, sort et va se placer devant la table tourné vers le Nord ; il inspecte les deux tablettes ; puis, à sa place de prosternation, il s'agenouille et se prosterne trois fois, se relève et retourne se placer sous le baldaquin de l'Est, tourné vers l'Ouest ; l'officier porteur du coussin, enlève celui-ci.

Deux grands secrétaires s'avancent et vont se placer devant la table, ils s'agenouillent, font trois prosternations et se relèvent ; ils prennent le titre et le joyau et chacun de leur côté, les portent dans leur tabernacle respectif. Ils s'agenouillent, se prosternent trois fois et se relèvent.

Le Ministre des Rites annonce la fin du Rite. L'Empereur change ses habits funéraires, va se placer à la salle *pei* du pavillon funéraire et attend respectueusement.

Les officiers de la direction des équipages, enlèvent sur des brancards les tabernacles contenant le diplôme et sceau et les emportent processionnellement ; dix officiers du Ministère du Culte, les précèdent.

Pour diriger, ils se servent de deux bâtons impériaux et d'un couvercle-fleuri (1) ; ils prennent le titre et le joyau.

Les grands secrétaires et les servants les suivent.

(1) Un parasol, insigne de dignité.

Les princes et les ducs sont rassemblés à leur place et agenouillés, ils attendent ainsi que les tabernacles soient passés, se relèvent pour suivre ensuite processionnellement et vont en dehors de la salle du cercueil, les nobles, inférieurs aux ducs et aux marquis, aux comtes et supérieurs aux magistrats du 4° degré, attendent tous à genoux.

Les tabernacles jaunes entrent en passant par la porte du milieu de la grande porte et vont s'arrêter à la porte intérieure.

Le Ministre des Rites et le vice-ministre, prennent les formules du titre et du joyau que l'on proclamera et les disposent sur des tables à droite et à gauche de la salle : deux grands secrétaires vont devant les tabernacles et s'y agenouillent, font trois prosternations et se relèvent. Ils prennent le titre parfumé, le joyau parfumé, un Ministre du Culte et un vice-ministre les précèdent respectueusement ; ils passent par la porte du milieu, par le chemin du milieu et s'avancent jusqu'à la porte du milieu de la salle, ils rangent les objets sur une table à gauche, s'agenouillent, se prosternent comme la première fois et se retirent.

Les officiers de la Direction de l'Astronomie annoncent le moment, le Ministre des Rites va à la salle de l'Union inviter (l'âme) ; les deux Ministres de la Cour des sacrifices remplissant les fonctions d'acolytes cérémoniaires marchent respectueusement en avant, l'Empereur entre en passant par la porte de gauche de la grande porte, et se place au milieu, à la place de prosternation : des officiers de la Cour du cérémonial précèdent les princes et les ducs au bas de l'escalier à l'Est et à l'Ouest. (Les assistants) au-dessous des ducs, marquis et comtes et au-dessus des magistrats du quatrième degré, sont rangés en ordre de chaque côté en dehors de la grande porte.

Les maîtres des cérémonies canoniques, les servants remplissent ensemble leurs offices respectifs.

Le cérémoniaire avertit l'Empereur et se tient debout. L'Empereur se tient debout à son siège de prosternation, tourné vers le Nord ; un thuriféraire lui présente l'encensoir.

Le cérémoniaire précède l'Empereur qui va se placer devant la table à encens ; le thuriféraire s'agenouille ; le cérémoniaire invite l'Empereur à s'agenouiller ; l'Empereur s'agenouille, on l'invite à encenser ; le thuriféraire présente l'encens ; l'Empereur prend l'encensoir et l'élève à deux mains, puis il le passe au thuriféraire et se relève ; il encense ainsi trois fois ; on l'invite à retourner à sa place, et il le fait ; on l'invite à s'agenouiller, à se prosterner, à se relever : l'Empereur à la tête de tous les assistants fait les trois agenouillements et les neuf prosternations.

Le cérémoniaire l'invite à s'agenouiller, l'Empereur s'agenouille ainsi que tous les assistants ; les Maîtres de cérémonies canoniques présentent le titre. Un grand secrétaire, de la table de l'Est prend le titre et agenouillé le présente à gauche.

L'Empereur prend le titre et l'élève à deux mains, le passe au Ministre des Rites qui le reçoit à genoux, se relève, le porte et le dépose sur la table, s'agenouille, fait trois prosternations, se relève et se retire. On place de même le joyau à droite.

Alors on transporte le titre de proclamation, l'officier qui y est préposé va se placer à la table, face au Nord, il s'agenouille et prend à deux mains le titre sur soie. Quand la lecture de la proclamation est terminée, il remet le livre sur la table, fait trois prosternations, se relève et

se retire, la cérémonie est la même pour la lecture du joyau.

Le cérémoniaire invite l'Empereur à s'agenouiller, à se prosterner, à se relever.

L'Empereur, à la tête de tous les officiers, fait les trois agenouillements, les neuf prosternations et se relève, puis, il fait l'offrande de la soie, on lit la prière, on offre trois calices, comme à la cérémonie (précédente), le rite est terminé.

Des officiers servants, un ministre des Rites et un vice-ministre portant la prière et la soie vont devant la table où se trouvent le titre et le joyau, ils s'agenouillent, font trois prosternations et se relèvent, ils prennent les formules du texte de la proclamation, les portent au fourneau, et sortent en passant par la voie du milieu.

L'Empereur se retourne et se tient debout à l'Est de sa place tourné vers l'Ouest, il attend que les formules soient passées et retourne à sa place.

Les cérémoniaires l'avertissent que le rite est terminé ; l'Empereur retourne à son pavillon, toute l'assistance se retire : le lendemain on fait la proclamation dans tout l'Empire.

(N. C. La cérémonie est détaillée au titre des Rites faustes).

Du sacrifice du centième jour.

Le centième jour on range 25 nattes d'aliments, 9 moutons, 15 cruches de vin, 115.000 pièces de monnaie, les hommes et les femmes se rangent en ordre, on lit la prière, on gémit, on fait les offrandes comme à la cérémonie du premier sacrifice.

De l'offrande de saison.

Si dans l'année, se rencontre la fête de la Lumière pure (5 avril), ou le solstice d'hiver, à l'exclusion des autres jours, le cercueil étant dans le pavillon funéraire, on fait les offrandes de la saison.

L'Empereur accomplit le rite en personne ; préalablement les servants ont fait les préparatifs nécessaires, le jour du sacrifice arrivé, ils placent les nattes sacrificielles, les moutons, le vin, les ustensiles, les pièces de monnaie ; les hommes et les femmes se rassemblent en ordre, on lit la prière.

(N. C. A la fête de la Lumière pure on ne fait pas usage de la formule sacrificielle) ; on pousse des gémissements, on fait les offrandes.

(N. C. Au solstice d'hiver on ne pousse pas des gémissements) ; tout le reste est semblable à ce qui se passe lors des cérémonies précédentes.

Du sacrifice du scellement.

On consulte les sorts sur le jour où l'on accomplira le rite du Grand enterrement ; avant que la date ne soit arrivée le Ministère des Rites fait son rapport ; préalablement, on désigne les princes, les ducs et les grands officiers pour rechercher un terrain favorable ; le Ministère des Travaux construit le tombeau selon les règles. Le grand Secrétariat prépare la rédaction du nom du tombeau et la présente à l'approbation impériale.

Avant le jour du convoi, le Ministère du Culte, réuni à la Maison de l'Empereur, lance des circulaires pour que tous les fonctionnaires compétents fassent les préparatifs nécessaires, puis, on scelle le tombeau, on délègue

un Ministre et un vice-ministre du culte pour aller sacrifier.

La Cour des sacrifices dispose la tablette de la prière, l'encens, la soie, l'Empereur se rend pontificalement à la salle *Tchonghouo* ; il procède à l'inspection préalable comme aux cérémonies précédentes.

Le jour du sacrifice, les servants dressent un autel au Sud-est du tombeau ; les officiers servants des sacrifices font les offrandes, accomplissent le rite des prosternations comme à la cérémonie où l'on fait le sacrifice d'avertissement aux cinq tombeaux.

Quand les travaux du tombeau sont terminés on retourne y sacrifier comme la première fois, on délègue un officier qui va sacrifier à l'esprit des dieux secondaires des travaux et de la Terre ; la cérémonie est semblable à celle du commencement des travaux.

De l'inspection du chemin et de l'avertissement.

L'Empereur nomme le grand officier, qui remplira les fonctions de général des éclaireurs et qui avec ses hommes veillera sur les portes des villes par où passera le cercueil, jusqu'au tombeau, qui mesurera la distance, évaluera le nombre des étapes.

Le Ministère des Travaux fait applanir les routes, il fait des gîtes d'étapes pour passer la nuit. A côté des gîtes d'étape, il fait placer des habitations provisoires et les pourvoit du nécessaire (1).

---

(1) 行 殿 *hing Tien* = litt. la salle du voyage. Ceci s'applique au pavillon qui recevra le cercueil impérial, c'est pourquoi on construit d'autres habitations et particulièrement une salle latérale où le chef du deuil, l'Empereur, se tiendra conformément aux rites comme doit se tenir tout fils de défunt.

Trois jours avant le départ des officiers délégués vont faire les avertissements rituels, à la salle postérieure des temples du Ciel, de la Terre, des Ancêtres impériaux, au temple subsidiaire du Ciel (1) et aux dieux de l'Empire, conformément au cérémonial.

De l'offrande au premier ancêtre.

Un jour avant le convoi a lieu l'offrande au premier ancêtre ; on place onze nattes sacrificielles, neuf moutons, 15 cruches de vin, 150.000 pièces de monnaie de papier, les hommes et les femmes sont assemblés, on lit la prière, on gémit, on fait les offrandes comme à la cérémonie du du commencement des offrandes.

Offrandes du matin et du soir aux gîtes d'étapes.

Lorsque le jour est arrivé, à la cinquième veille, les officiers à qui il appartient, rangent le cortège impérial, et la grande civière en dehors de la porte du pavillon funéraire provisoire ; ils placent les tabernacles du titre et du joyau en bas de l'escalier ; les officiers servants accomplissent chacun leur office ; le prince directeur de la cérémonie funèbre conduisant ses officiers servants entre

(1) Le temple subsidiaire des ancêtres se trouve dans le palais impérial. Il a un caractère plus particulièrement privé que le *T'ai miao* 太廟 ou Grand Temple où les âmes impériales sont l'objet d'un culte en tant qu'ancêtres nationaux. Dans le *Fongsientien*, ou temple subsidiaire, l'empereur va faire les dévotions ordinaires de tout fils à l'âme de ses aïeux : on y fait des cérémonies analogues à celle qui s'accomplissent dans le grand temple mais quelque peu différentes. Ainsi, la communion sous les deux espèces qui est une partie capitale dans tous les sacrifices de la religion confucéenne ne s'y accomplit pas.

d'abord dans le pavillon funéraire, ils sortent le catafalque et les rideaux brodés.

Les princes, les ducs, tous les officiers sont rassemblés en habits blancs, les magistrats inférieurs au 4e degré se sont préalablement rendus pour attendre en ordre, en dehors de la ville ; les nobles, en-dessous des princes et au-dessus du 4e degré, se trouvent à la suite du cortège en dehors de la porte ; ils se tiennent debout à droite et à gauche, les officiers des trois bannières et de la Maison de l'Empereur sont en groupes derrière les grands officiers ; les femmes, au-dessous des veuves des princes impériaux jusqu'aux épouses mandatées du 2e degré sont rassemblées à l'intérieur de la grande porte ; les dames de la Maison de l'Empereur, les épouses sont rassemblées en dehors de la porte.

Quand le moment du départ est arrivé, le Ministre des Rites avertit l'Empereur.

Celui-ci, revêtu de l'habit funéraire, va devant le cercueil ; en gémissant, il sacrifie trois calices ; à chaque libation il fait une prosternation, tous les assistants gémissent et se prosternent.

L'Impératrice douairière, va à côté du cercueil, offre trois fois le calice ; l'Impératrice conduisant les concubines des 1e, 2e, 3e, 4e rang, les veuves des princes impériaux, les femmes des princes du sang de 2e rang sont rassemblées dans la salle et se prosternent en gémissant comme aux cérémonies (ordinaires).

Pour la dernière offrande, l'Empereur se retire et se place à gauche tourné vers l'Ouest ; l'Impératrice douairière, l'Impératrice, les concubines de 1e, 2e, 3e, 4e rang et au-dessous, se retirent et vont se placer derrière la salle.

Les officiers porteurs du titre et du joyau prennent

à deux mains l'un et l'autre, les posent dans leurs tabernacles. Le prince directeur de la cérémonie funéraire, les officiers du Ministère des Travaux, de la Direction des équipages, les conducteurs, les servants, les porteurs, avancent la petite litière, ils transportent avec respect le cercueil et sortent en passant par la porte du milieu ; les assistants hommes et femmes sont agenouillés à la suite les uns des autres chacun de leur côté ; ils poussent des gémissements et attendent que le cercueil soit passé.

L'Empereur sort en passant par la porte de gauche de la salle, il va se placer à gauche de la grande litière, tourné vers le Nord, à genoux, il attend que le cercueil soit placé sur la litière. Le Ministre du Culte sacrifie trois fois du vin et fait trois prosternations.

L'Empereur se relève et suit à pied respectueusement ; l'Impératrice douairière, l'Impératrice, les regards fixés sur le cercueil ouvrent la marche ; ils passent par la voie libre pour aller au premier gîte d'étape, les veuves des princes impériaux, les épouses mandatées passant par le même chemin, s'en vont également.

Le corbillard (char de l'âme) s'avance ; les tabernacles du titre et du joyau ainsi que le cortège des cavaliers et des chars marchent en avant ; le prince directeur de la cérémonie funèbre, les officiers du Ministère des Rites, de la Maison de l'Empereur, des équipages, marchent en file de chaque côté de la voie, les gardes de l'escorte, les porteurs de sabres de cérémonie, d'arcs, de flèches, les soldats d'escorte suivent ; les officiers supérieurs au 3[e] degré suivent par ordre de grade. Quand les porteurs de litière se relaient, l'Empereur ainsi que toute l'assistance s'agenouille, puis on reprend la marche.

(N. C. Sur tout le parcours il en est ainsi).

Lorsque le cercueil sort de la porte de la capitale, un grand chambellan, fait une libation et se prosterne trois fois.

(N. C. Toutes les fois qu'on passe une porte ou un pont on fait ainsi une libation.

Les officiers inférieurs au 4e degré, sont agenouillés en rang, et attendent en gémissant, que le cercueil soit passé, puis ils se relèvent.

L'Empereur monte dans sa litière, passant par la voie libre, il va en avant au gîte de la première étape pour attendre, les princes, les ducs, à cheval et en bandes, le suivent.

Lorsque le char de l'âme arrive à la première étape, l'Empereur va l'attendre sous un baldaquin en dehors de la porte du Nord de la ville, il s'agenouille et gémit ; les princes, les ducs, et tous les officiers s'agenouillent comme lui, gémissent et attendent que le char soit passé et se relèvent ; le cercueil est déposé au milieu de la salle-du-voyage ; des nattes servent de tapis. On a dressé d'avance un lit d'offrande, des tables. A droite et à gauche, on dispose le titre et le joyau, on range les cavaliers, les chars, le cortège en dehors de la porte. Les princes, les ducs, sont sur deux rangs de chaque côté, placés selon leur degré ; les servants présentent le service de fruits (la collation) ; l'Empereur accomplit le rite de l'offrande du soir, sacrifie trois calices de vin, fait trois prosternations, tous les assistants se prosternent trois fois, on fait la dernière offrande et l'on ferme les portes ; l'Empereur se retire dans son pavillon provisoire. Le prince directeur de la cérémonie funéraire, prescrit aux officiers du lieu et aux soldats de monter avec respect et vigilance la garde nocturne.

Le lendemain, au petit jour, l'Empereur va à la salle-du-voyage faire l'offrande matinale, il exprime son affliction et fait des libations, toute l'assistance s'afflige et accomplit le rite des prosternations ; tout ceci se passe comme à la cérémonie de l'offrande du soir.

Les princes et les grands officiers chefs de la cérémonie conduisant les porteurs s'avancent ; le char de l'âme part, les gardes d'escorte le précèdent de chaque côté selon le cérémonial indiqué précédemment.

L'Empereur, conduisant les princes, les ducs, tous les officiers, attend à genoux que le char soit passé, le suit quelques stades et monte en litière, passant par la voie libre, il va attendre au prochain gîte d'étape, tous les officiers suivent à pied, mais arrivés à l'endroit où les porteurs se relaient, ils montent à cheval.

L'Impératrice douairière, l'Impératrice, les concubines de 1e, 2e, 3e et 4e rang, les yeux fixés sur le cercueil ouvrent la marche ; comme auparavant, elles montent en char et vont en avant au gîte d'étape.

Dans tous les lieux que traverse le char de l'âme, les officiers locaux (dont le gouvernement se trouve) à une distance de cent stades à l'intérieur, vêtus de blanc, se tiennent agenouillés à droite de la route, ils font monter vers le ciel leurs lamentations, attendent que le char soit passé et vont au gîte d'étape en dehors de la porte de la ville ; là ils font les trois agenouillements et les neuf prosternations.

Quand le moment de l'offrande est arrivé, les officiers civils et militaires, à droite et à gauche, en deux bandes accomplissent le rite comme dans les cérémonies précédentes.

Tous les jours pendant le trajet il en est ainsi.

De l'offrande des mets.

Lorsque le véhicule de l'âme arrive au tombeau, l'Empereur envoie quelqu'un, au tombeau de l'ancêtre fondateur, pour accomplir le rite.

L'Impératrice douairière, les concubines de 1e, 2e, 3e et 4e rangs, se sont rendues d'avance au tombeau où elles attendent.

Les gardiens des tombeaux, princes de 3e ordre, les ducs, les grands officiers, les magistrats, attendent à genoux, à 10 stades en dehors. Les gardes des équipages ont disposé le cortège selon le cérémonial.

Lorsque le char de l'âme arrive, l'Empereur va au-devant de lui à gauche de la grande porte, il s'agenouille et gémit. Les princes, les ducs et tous les officiers qui précèdent le char, se mettent à genoux, gémissent et attendent ; ceux qui suivent le cercueil, à l'approche du pont du tombeau descendent de cheval et suivent à pied.

Lorsque le char arrive au Sud du pont de la porte de la salle *hiang* (jouissance) ; la grande civière s'arrête, le cercueil entre en passant par la porte du milieu de la salle *hiang*.

L'Empereur entre en passant par la porte de gauche, on dépose le cercueil au milieu de la salle, et l'on range le titre et le joyau à droite et à gauche ; on place le catafalque, l'on dispose les nattes et petites tables d'offrandes.

L'Empereur va dans la salle, il fait une libation de liqueur, à la tête de tous les officiers, exprime sa douleur et accomplit le rite (des prosternations) selon le cérémonial ; il sort et retourne dans son abri provisoire ; toute l'assistance se retire.

L'Impératrice douairière, l'Impératrice, les concubines

de 1e, 2e, 3e et 4e rangs entrent par la porte de droite de la salle *hiang*, vont se placer dans la salle, font une offrande, saluent ; puis elles retournent dans leur pavillon.

Ce même jour, des délégués vont avertir les âmes qui se trouvent dans les tombeaux et le dieu de la terre ; pour chacun, ils se conforment au cérémonial.

Le lendemain, on fait l'offrande d'agrément, les fonctionnaires compétents disposent le cortège en dehors de la porte de la salle *hiang* ; ils placent un baldaquin à gauche de l'intérieur de la porte, ils posent les tables d'offrandes, mettent la formule sacrificielle sous le vestibule de la salle ; ils disposent 25 nattes sacrificielles, 7 moutons, 15 cruches de vin ; 90.000 pièces de monnaie de papier ; les contrôleurs du Palais, prennent les corbeilles d'habits et les placent sur le lit d'offrande ; l'Impératrice, les concubines de 1e, 2e, 3e, 4e rangs et au-dessous vont à l'intérieur de la salle où elles attendent respectueusement.

Le prince impérial ainsi que les princes et les grands officiers proches du souverain, sont rangés en ordre des deux côtés de l'escalier rouge, les ducs du second degré et au-dessous, se tiennent en dehors de la porte rangés sur la terrasse de la lune.

Les chambellans et les gardes sont rangés en ordre au bas de cette terrasse, ceux qui sont au-dessous des ducs du 3e degré, ainsi que les magistrats civils et militaires mandchous et chinois se trouvent rangés en ordre devant les deux salles latérales de l'Est et de l'Ouest ; les veuves des princes impériaux, et les épouses mandatées sont rangées devant la salle de l'Ouest à l'intérieur de la porte.

Quand le moment fixé est arrivé, l'Empereur entre par la porte de gauche de la salle *hiang* il va dans la salle,

gémit, fait une offrande, lit la formule, pratique le rite de prosternation, tous les assistants gémissent et se prosternent ; puis, on dessert les mets offerts et on les porte au fourneau d'holocauste, le tout selon le cérémonial observé pour l'Ancêtre fondateur.

L'Empereur sort et retourne dans son abri provisoire, tous les assistants se retirent.

L'Impératrice et les concubines de tout rang, retournent dans leurs pavillons.

Du transport des offrandes à proximité du Grand pavillon.

On consulte les sorts sur le jour où l'on déposera en paix le corps dans le grand pavillon (1).

Trois jours auparavant, divers délégués vont procéder à l'avertissement rituel à la salle postérieure (2) des temples du Ciel, de la Terre, des Ancêtres impériaux, à celle des Ancêtres (dans le palais) et aux génies protecteurs de l'empire, selon le cérémonial d'avertissement ordinaire.

Des officiers du Ministère des Travaux ont au préalable fait avec des roseaux tressés une salle en dehors de la porte

(1) Litt. le 元 宮 *yuen kong* le pavillon ou palais sublime. C'est le tombeau proprement dit, un énorme bloc de briques vernissées. Ce n'est que lorsque le tombeau de Koang-sin sera complètement achevé qu'auront lieu les cérémonies dont la description suit. Un édit du 28 février 1909, a décidé que la tablette, siège de l'âme du défunt, serait en attendant placée dans le temple subsidiaire des ancêtres.

(2) Dans tous les temples confucéens, le sacrarium où se trouvent les tablettes soit des ancêtres, soit des dieux de diverses catégories, en dehors des heures des sacrifices, sont toujours dans la salle postérieure. Cette ordonnance remonte à la plus haute antiquité comme du reste toutes les prescriptions liturgiques chinoises. Les rituels les plus récents s'efforcent de suivre les indications des plus anciens, c'est là ce qui fait, au point de vue de la comparaison des rites des différentes religions, le grand intérêt de l'étude de la religion chinoise.

de la muraille carrée ; jointe à la muraille, avec du bois, ils ont fait une estrade plane, et dispcsé le corbillard portatif impérial, au milieu de la salle des roseaux et ils ont placé le pont de laque-incrustée devant la muraille carrée, puis, en dehors de la porte du tombeau, ils étendent des billes de bois en travers du chemin. (Elles vont) depuis la muraille carrée jusque devant la précieuse couche du grand pavillon.

Un jour avant, l'empereur va accomplir le rite du transfert ; on dispose les nattes et tables du sacrifice, hommes et femmes, tous étant assemblés, on lit la prière, gémit, on fait l'offrande selon le cérémonial suivi pour l'offrande de réception.

L'offrande étant terminée, les princes, les ducs et tous les officiers, en dehors de la salle de la bienfaisance éminente, attendent rassemblés selon le degré de leur dignité.

Comme au début, les femmes inférieures aux veuves des princes impériaux, les épouses mandatées et les épouses se sont placées d'avance pour attendre du côté ouest de la muraille carrée.

L'Empereur sous le baldaquin attend quelque peu. Les princes et les grands officiers servants, conduisent leurs divers subordonnés.

Lorsque le moment est venu, l'Empereur se place devant le cercueil, il gémit, sacrifie trois fois de la liqueur à chaque libation, il fait une prosternation ; tous les assistants gémissent et à l'imitation de l'empereur accomplissent le rite de la prosternation.

L'Empereur retourne se placer à gauche de l'escalier rouge. Les servants entrent dans la salle avec respect, prennent le cercueil, le mettent sur le petit brancard, descendent par l'escalier du milieu, contournent la salle en passant de l'est.

L'empereur agenouillé attend que le cercueil soit passé et se relève ; il entre (pour attendre le corps) par la porte de gauche du tombeau.

Le cercueil monte le pont de laque incrustée et entre en passant par la porte du milieu du tombeau ; arrivé à l'estrade plane, on pose le cercueil devant la précieuse muraille, au milieu de l'abri de roseaux, on monte le catafalque, tourné vers le nord, on enlève le petit brancard et les voiles, on dispose le titre et le joyau à gauche et à droite, on dresse les tables et nattes.

L'empereur va devant le cercueil, il gémit, fait trois libations et une prosternation, toute l'assistance gémit et à sa suite se prosterne, puis on enlève les mets et on les porte au fourneau d'holocauste.

L'empereur, comme auparavant sort par la porte de gauche et retourne dans son abri provisoire (1).

Du dépôt dans le mausolée.

Au jour du dépôt (final), les officiers compétents choisissent avec soin les ouvriers ; les princes et les grands officiers servants, conduisant le service, les hommes et les femmes se rassemblent en ordre comme au début.

Le moment venu, l'empereur va dans l'abri de roseaux, il gémit, fait trois libations et à chaque fois se prosterne, tous les assistants gémissent et se prosternent.

L'empereur sort en dehors de la porte du mausolée et s'agenouille pour attendre le passage du cercueil sur la

(1) Ce rite du dépôt du cercueil impérial dans l'abri de roseaux nous parait être l'acte par lequel l'âme impériale, avant d'entrer définitivement dans sa dernière demeure et d'aller rejoindre ses ancêtres, se recueille dans une situation symboliquement humiliée comme le fils qui pleure son père.

civière ; les servants prennent la civière et marchent en la portant sur des barres dont ils tiennent les bouts ; ils entrent dans le premier pavillon ; des surveillants, de chaque côté les précèdent. Les princes et les grands officiers entrent à leur suite, ils regardent avec respect le dépôt (du cercueil), pour l'éternité, sur le précieux lit.

Un ministre des Rites, un grand officier de la maison de l'empereur prennent les titre et le joyau et les posent sur la table de droite, à droite et à gauche.

Les servants prennent le catafalque impérial portatif, ainsi que les barres de bois et sortent. On scelle la porte de pierre ; le rite du grand enterrement est terminé.

Des magistrats délégués avertissent respectueusement le dieu du sol et celui du tombeau.

L'Empereur gémit, entre par la porte de gauche du tombeau, va se placer devant l'autel, il offre les calices, se prosterne ; tous les assistants gémissent et se prosternent ; lorsque les gémissements sont terminés, l'empereur sort et va se placer sous le baldaquin.

De l'inscription sur la tablette.

Ce même jour, on procède à l'inscription sur la tablette de l'esprit ; on fait le sacrifice propitiatoire, les officiers compétents disposent la civière jaune au bas de l'escalier rouge de la salle de l'Eminente bienfaisance ; ils placent le précieux support (1) au milieu de la salle tourné vers le sud ; devant ils dressent la table d'offrande, ils rangent les récipients à chair sacrée des victimes, ainsi que la table

(1) Ce support est un soubassement mobile mortaisé dans lequel on pose la tablette pour qu'elle se tienne verticale. Conf. *Quelques particularités du culte des ancêtres en Chine* que nous avons publié dans le Journal Asiatique de Juillet-Août 1903.

à soie et celle à encens, ils rangent les plateaux pour la soie et l'encens, les cruches, les calices, les réchauds, les vases étriers, ils posent la table à formule sacrificielle sous le vestibule de l'ouest ; ils placent la table pour écrire la tablette à l'est de la table d'offrande disposée au sud et au nord ; ils placent la table pour le coffre contenant la tablette, à côté du précieux support, orientée vers le sud.

L'officier porteur du coussin, place préalablement le siège de prosternation impérial au milieu de la salle.

Les lecteurs des prières, les porteurs de soie, d'encens, de calices se tiennent debout les uns derrière les autres à l'est et à l'ouest de la salle, à l'intérieur.

Les maîtres des cérémonies canonique se tiennent debout en dehors de la salle. A l'escalier de l'est ; les servants du fourneau d'holocauste, se tiennent près du fourneau en dehors de la salle de l'éminente bienfaisance.

Les officiers porteurs du coffre, passant par la salle latérale de l'est placent le coffre à la tablette sur la table ; un grand secrétaire mandchou et un chinois, revêtus de leur costume de cour entrent et attendent.

Un président du ministère des Rites va au baldaquin, informer l'empereur que le moment (de procéder au Rite est arrivé).

L'empereur, revêtu de ses habits pontificaux pour les rites faustes, (N. C. Tous les servants et tous les magistrats qui s'assistent au sacrifice sont vêtus de même) sort du baldaquin, deux cérémoniaires, ministres de la Cour des sacrifices le précèdent, l'Empereur passe par la petite porte de gauche de la grande porte de la salle de la Bienfaisance éminente, il monte l'escalier de l'est, et entre par la porte de gauche de la salle, va se placer à la place de prosternation, se tient debout tourné vers le nord.

Un officier de la Cour du cérémonial conduit les assistants au sacrifice d'un grade au-dessous des princes et au-dessus des ducs du second degré ; ils se tiennent debout rangés sur l'estrade visible ; les officiers civils du cinquième degré, les militaires au-dessus du quatrième degré, sont rangés dans la Cour d'honneur rouge.

Le ministre porteur du coffre, s'avance et ouvre le coffre, il prend la tablette (1) ; la place sur la table de l'est ; deux grands secrétaires se mettent devant la table, font un agenouillement et trois prosternations, se relèvent et se tiennent debout : ils écrivent (le texte de) la tablette puis, font de nouveau trois prosternations et se retirent. Le grand officier qui a ouvert le coffre, prend respectueusement la tablette et à genoux la dépose sur son précieux support ; se prosterne trois fois, se relève et se retire, puis on fait le sacrifice prémunitoire, les encensements, la lecture de la prière, les trois offrandes des calices, le port au fourneau d'holocauste selon le cérémonial observé pour l'offrande d'agrément personnel de la salle de l'éminente bienfaisance.

(N. C. Le détail en est indiqué aux rites faustes).

Du retour du Siège divin à la Capitale.

Lorsque le sacrifice prémunitoire à la tablette est achevé, les gardes de l'équipage transportent le brancard jaune au milieu de l'estrade visible, tournée vers le sud.

Un ministre de la Cour des sacrifices, à genoux, face au nord, invite le siège de l'Esprit à monter sur le brancard pour aller s'ajouter (aux aïeux) dans le grand temple ancestral. Il se prosterne trois fois, se relève et se retire.

---

(1) Le nom donné aux tablettes ancestrales est à retenir, c'est 神 主 *Chenn tchou* : Seigneur esprit, ou maître divin.

Les officiers de la Cour du cérémonial précèdent les princes et les autres descendent dans la cour d'honneur ; devant chaque officier ils se tiennent debout en ordre ; précédé d'un cérémoniaire l'empereur va se placer devant le trône, il fait un agenouillement et trois prosternations, se relève, puis prend respecteusement le siège de l'esprit ; les deux cérémoniaires et un grand secrétaire, avec respect vont en avant ; ils sortent (tous) en passant par la porte du milieu et (l'empereur) place la tablette dans la civière jaune ; ils se prosternent trois fois, se relèvent, se retirent et vont se mettre à gauche.

Les porteurs enlèvent le brancard, ils sont précédés par le bâton impérial et le couvercle jaune (1) ; dix chambellans, deux grands secrétaires précèdent l'empereur lequel est à la tête des princes et des officiers au-dessous d'eux, tous s'agenouillent pour le passage de la tablette, puis se relèvent quand elle est passée et la suivent.

La civière de l'esprit sort par la porte du milieu de la porte Eminente Bienfaisance, des grands secrétaires sont debout en retrait à droite et à gauche ;

L'empereur sort en passant par la porte de gauche ; il change ses habits de deuil et les pendentifs de sa coiffure et il se rend, en avant, au premier gîte d'étape pour attendre religieusement.

La civière de la tablette sort par la porte du dragon-phénix. Les chambellans se sont préalablement placés en dehors de la porte rouge, les gardes de l'escorte, les ministres et vice-ministres des rites conduisant dix de leurs subordonnés marchent en avant et vont s'arrêter, debout, en dehors de la porte rouge.

---

(1) Ce doit être un parasol, insigne de dignité.

Les grands chambellans précèdent, l'escorte entoure, puis l'arrière garde suit, les princes, les ducs et tous les officiers suivent en ordre ; tous changent leur costume de deuil et les ornements de leur coiffure, montent à cheval, pour se rendre au gîte d'étape.

Là, les fonctionnaires compétents, ont préparé un baldaquin jaune, on y dépose la litière jaune où se trouve le siège de l'esprit, devant la litière on place les tables d'offrandes sur lesquelles on dispose douze sortes de fruits, trois calices que l'on remplit de liqueur, et l'on place une table d'encens au milieu, devant est la place de prosternation (impériale).

Un ministre de la Cour des sacrifices invite (l'empereur) à faire accomplir le rite de l'offrande du soir : il précède l'empereur.

Celui-ci va se placer devant la table à encens, encense, accomplit le rite des trois agenouillements et des neuf prosternations, puis retourne dans son abri provisoire.

Le lendemain à l'offrande du matin l'empereur encense en personne et accomplit le rite, puis il sort de son baldaquin et va se placer à gauche, les officiers desservent les tables, les porteurs enlèvent la civière ; les ministres des rites, et les présidents de la Cour des sacrifices vont en avant et s'arrêtent en dehors de la porte sud du mur d'enceinte. Les chambellans, l'escorte marchent en avant et en arrière, le cortège suit comme précédemment.

Lorsque la civière de l'esprit sort, l'empereur attend à genoux qu'elle soit passée, se relève et va l'attendre en avant au gîte de la prochaine étape ; les princes, les ducs et tous les officiers, à genoux en dehors du mur d'enceinte attendent le passage de la tablette, puis la suivent.

Les magistrats locaux qui se trouvent sur le parcours

de la voie impériale, vêtus de leur costume de cour sont agenouillés à droite de la voie ; ils vont au gîte d'étape, accomplir le rite de la visite et faire trois génuflexions et neuf prosternatiens, le front sur le sol et se retirent.

Tout le long du trajet, chaque jour, le cérémonial est identique.

Un jour avant l'arrivée de la civière de l'esprit à la capitale, l'empereur s'en va en avant pour l'y attendre. Il délègue un officier pour le suppléer à l'offrande du soir, celui-ci va devant la table à encens, faire les encensements, se retire en dehors du baldaquin, accomplit le rite des prosternations ; le jour suivant, il procède de même à l'offrande du matin.

Lorsque cette offrande est terminée, les porteurs prennent la civière et sortent, l'officier suppléant de l'empereur, se tient agenouillé à l'ouest pour attendre le passage de la civière, puis il la suit ; ce jour, les princes, les ducs, et tous les officiers revêtus de leur costume de cour suivent la civière de l'esprit dans son retour à la capitale pour mettre la tablette dans le grand temple des ancêtres. Lorsqu'on arrive à la porte de la Grande pureté, les officiers civils et militaires inférieurs aux princes, s'agenouillent, attendent le passage de la tablette et se relèvent.

Lorsque la civière de l'esprit arrive à la porte de la Paix Céleste, les cérémoniaires précèdent l'empereur, vont s'agenouiller en avant pour la recevoir conformément au cérémonial.

(Celui-ci est détaillé au titre des Rites de bon augure).

Du sacrifice de bout de l'an.

A la fin de l'année, a lieu le sacrifice de bout de l'an ; l'empereur se rend au tombeau, devant la muraille carrée du précieux abri pour accomplir le rite.

Auparavant, l'académie impériale a redigé la formule sacrificielle, les servants ont fait les préparatifs nécessaires, un tiers des grands officiers des cours et des ministères, accompagnent l'empereur.

Un jour avant, celui-ci se rend au tombeau.

(N. C. Le cérémonial est expliqué en détail au titre des Rites faustes. Quand le rite est accompli, l'empereur retourne à son abri provisoire).

L'impératrice douairière, l'impératrice, se rendent au tombeau. (N. C. Ceci est également détaillé au titre des Rites faustes).

Le jour venu, les servants ont d'avance étendu un baldaquin jaune, sur l'escalier rouge devant la tour de la lumière. Dans le baldaquin, ils placent un lit d'offrande ils mettent la table à formule sacrificielle à l'ouest du dessus de l'escalier, ils mettent le lit d'holocauste, au lieu d'holocauste, en dehors de la porte de l'éminente bienfaisance, ils préparent 150000 pièces de monnaie de papier; à l'est de la salle ils posent un rideau, et placent les tables d'offrandes.

Le jour du sacrifice, à l'aube, le contrôleur de l'intérieur portant les corbeilles des habits la dépose sur le lit d'offrande, les fonctionnaires compétents rangent trente et un services de nattes sacrificielles, neuf moutons, quinze cruches de vin. Un président du Ministère des Rites, prend la formule sacrificielle, la repose sur la table de l'ouest. Des officiers de la Cour du cérémonial précédant les princes et les grands officiers qui pontifient avec l'empereur, se tiennent au bas de l'escalier ; les princes, les ducs, les grands secrétaires, les gardes de l'escorte, sont en dehors de la porte du tombeau ; les ducs, les marquis, les comtes, les barons et leurs inférieurs, les officiers civils et mili-

taires sont devant les bâtiments latéraux, rangés en ordre des deux côtés ; tous enlèvent les ornements de leur coiffure.

Les épouses des princes de 3e ordre qui gardent le tombeau vêtues de deuil, celles des ducs et des officiers du palais se tiennent en ordre au bout de l'ouest de la Cour, au bas de l'escalier rouge, devant la muraille carrée.

L'Empereur, revêtu de l'habit funéraire, monte dans sa litière, il sort du pavillon de voyage, les chambellans, les gardes de l'escorte le précédant, l'entourant, le suivant, il arrive, en dehors de la porte de l'Eminente Bienfaisance, et descend de la litière ; les ministres et vice-ministres des Rites le précèdent, l'empereur va se placer sous le dais pour attendre un peu.

Le moment venu, le ministre des Rites, le vice-ministre invitent (l'empereur) puis, précédant le cortège impérial, passant par la porte de l'Eminente Bienfaisance, la porte de gauche, ils entrent par la porte de gauche du tombeau devant la Cour de la lumière dans le dais jaune, à la place de prosternation. Les porteurs de thé lèvent la table à thé, ils la placent en bas de l'escalier, au milieu ; ils prennent le thé, montent l'escalier, pour le mettre sur la table et se retirent ; les porteurs de mets prennent le bouillon et le riz, le présentent, ils les posent sur la table, enlèvent les voiles (des vases) le prieur et l'officier préposé à la formule sacrificielle vont se placer à la place de la prière, et s'agenouillent.

L'Empereur et toute l'assistance s'agenouillent. Le prieur lit la prière, la repose sur la table, se prosterne trois fois le front sur le sol et se retire. Le grand officier préposé aux calices, avance un calice, l'empereur en offre trois fois ; à chaque fois, il fait une prosternation, se

relève ; tous les assistants se prosternent le front sur le sol et se relèvent.

L'Empereur retourne à sa place, s'y tient debout et fait monter son affliction (vers le Ciel), tous les assistants en font autant, puis on dessert.

Les officiers de la Cour du cérémonial ont d'avance précédé tous les officiers ; à l'est et à l'ouest des fourneaux d'holocaustes, ils se tiennent debout, un peu éloignés. Le prieur porte la formule sacrificielle ; le ministre des Rites, le vice-ministre marchent en avant ; ils vont jusqu'au fourneau d'holocauste, là ils se mettent de côté à l'est et attendent, les contrôleurs de l'intérieur du palais portant les corbeilles d'habits sortent ; deux contrôleurs du palais les précèdent.

L'empereur préalablement sorti en dehors du dais jaune, s'agenouille et attend que les habits soient passés ; puis il suit ; on sort par la porte du milieu du tombeau ; dix chambellans marchent en avant, l'escorte suit les princes et leurs inférieurs s'agenouillent et attendent que les habits soient passés ; puis, ils les suivent ; tous les officiers s'agenouillent également.

Arrivé au lieu de l'holocauste, l'empereur se place à la place de libation, il s'agenouille ainsi que tous les assistants.

Les officiers préposés aux calices présentent ceux-ci, l'empereur offre trois calices, se prosterne, comme précédemment se relève ; exprime son affliction ; tous les assistants se prosternent le front sur le sol, se relèvent ; les officiers porteurs des calices font une libation.

Les lamentations s'arrêtent ; l'empereur comme auparavant sort par la porte de gauche et retourne dans son abri provisoire ; tous et chacun se retirent.

Lorsque (l'empereur) délègue un officier pour aller sacrifier (à sa place) (celui-ci) retire les ornements de sa coiffure, se vêt de deuil, sort et entre par les portes de droite, se place du côté ouest de l'escalier rouge, au fourneau d'holocauste il offre le vin ; des officiers du ministère des Rites présentent les calices, le reste se passe comme aux cérémonies précédentes.

Si, à la fin de l'année, le tombeau n'est pas encore achevé (1), et si le cercueil se trouve toujours dans le pavillon funéraire provisoire, le jour du sacrifice, on place tout pour la cérémonie rituelle, les femmes et les hommes se tiennent rangés en ordre, comme pour les sacrifices précédents.

Puis a lieu le grand sacrifice de la 2e année. L'empereur se rend au tombeau pour sacrifier, ou bien, il délègue un officier pour accomplir le rite.

Les serviteurs compétents disposent les nattes sacrificielles, les moutons, les liqueurs, les formules de prière à lire, on se range en ordre pour exprimer son affliction, le tout selon le cérémonial du bout de l'an.

(N. C. Au bout de trois ans, la cérémonie du sacrifice est identique, mais si par la suite il se rencontre une date de sacrifice correspondant à un jour d'abstinence, on sacrifiera dans la salle intérieure du tombeau).

De la fin du deuil.

On sacrifie au Ciel et à la Terre, dans le second mois. L'empereur va sacrifier au tombeau. Auparavant, l'Académie impériale compose la formule sacrificielle, les servants préparent tous les objets nécessaires, la moitié des

(1) C'est ce qui se passera pour *Koang siu.*

grands officiers des Ministères et des Cours, accompagnent le souverain ; les officiers compétents, disposent les nattes sacrificielles, les moutons, les liqueurs en même nombre que pour les offrandes du centième jour.

Les hommes et les femmes se placent en ordre, l'empereur revêtu des habits funéraires, à la tête de tous les officiers témoigne sa douleur, lit la formule, sacrifie, offre la liqueur, se prosterne, le tout conformément au cérémonial annuel.

Ce jour, vingt-sept mois étaient révolus, l'empereur et l'impératrice quittent le deuil ; tous les sujets, sont alors dans les jours faustes.

RITES FUNÉRAIRES DES GENS DU PEUPLE.

Quand la maladie mortelle touche à son terme, on écrit les dernières volontés ; lorsque la fin du mourant est arrivée, son fils pousse des lamentations et bondit (de douleur), il ôte sa coiffure, dénoue ses cheveux, marche nu-pieds.

Les épouses et les filles du mort enlèvent les épingles de leur chevelure et prennent l'habit blanc.

Ceux qui sont en-dessous du grand deuil (1) : les hommes, prennent la coiffure blanche, les épouses quittent leurs ornements ; les hommes se placent à l'est, les femmes à l'ouest, et entourent le lit en gémissant ; les chefs du deuil, mari et femme, délèguent les fils qui surveilleront les funérailles, prépareront les ustensiles nécessaires à la toilette du cadavre, enverront le faire part aux parents et amis ; puis, les fils et frères prennent de l'eau chaude, ainsi que des serviettes, des peignes et entrent ; les femmes sortent.

(N. C. S'il s'agit d'une femme, ce sont les hommes qui sortent).

---

(1) Cette expression traduite littéralement se dirait *les inférieurs à l'ouvrage du terme fixé* 期功以下 *Ki kong y hia* désigne les parents qui ne sont pas obligés de porter la robe de chanvre non ourlée, dite ouvrage grossier que l'on porte pendant le temps fixé par les Rites et par le Code.

On lave le cadavre, le chef des funérailles et ses fils, cessent de gémir, ils se placent autour (du cadavre) pour le contempler ; on enlève les linges, les peignes ainsi que ce qui reste de l'eau et on enterre tout cela ; on place le lit à vêtements devant la couche du cadavre ; on dispose les habits, la coiffure, la ceinture ; on transporte le corps sur le lit, on l'habille ; le chef des funérailles et les autres, bondissent en gémissant, puis, ils se tiennent debout devant le lit ; on place les biens de l'âme (1) ; on dresse les offrandes, on dispose les mets et les liqueurs comme on le faisait lorsqu'il était en vie ; les hommes et les femmes gémissent rangés en ordre, conformément au Rite.

Le Chef des funérailles enlève le bassin à laver les mains, met dans la bouche du mort, trois petits morceaux d'argent (2) ; après l'habillement, dans la salle à rideau, on place le lit d'ensevelissement à l'est de la salle ; on ajoute les habits d'ensevelissement, une couverture ; pour tout cela, on se sert de soie, les cordons et les attaches sont préparés, quand la toilette du cadavre est terminée, on transporte celui-ci dans la salle principale ; les servants entrent avec le cercueil ; dans le cercueil on dépose le tableau à sept étoiles, le coussin, on étend une couverture doublée dont on laisse pendre la traîne des quatre côtés (3).

---

(1) 魂帛 *hounn pai* les richesses de l'âme. La monnaie de papier qui paiera ses frais et dépens pour le grand voyage, et les objets, ustensiles, animaux symboliques qui sont destinés au service du mort.

(2) La valeur de ce que l'on met ainsi dans la bouche du mort est en rapport avec sa dignité. A un mandarin supérieur au 3e degré, on met dans la bouche 5 perles et 5 morceaux de jade ; au dessus du 7e degré de l'or et du jade etc. Lorsque mourut à Rome, il y a deux ans la femme de l'ambassadeur de Chine en Italie, on lui mit dans la bouche une perle d'une valeur de trente mille francs.

(3) C'est notre drap mortuaire que l'on met sur le catafalque.

Au moment voulu, on prend le cadavre et on le met dans le cercueil, ainsi que les dents et les cheveux que le défunt avait perdus de son vivant ; avec des habits on remplit les espaces vides. Le chef du deuil et les autres près du cercueil sautent en gémissant ; quand ils ont fini de témoigner leur affliction on met le couvercle du cercueil et on y ajoute des lingots ; on y met du vernis semblable au vernis de l'enterrement (1). On enlève le lit de la toilette funèbre, on transporte le cercueil en son lieu ; à l'est du cercueil, on place le lit de l'âme, on étend un oreiller, une natte, des habits, la couverture, on place le bassin à ablutions et la serviette comme lorsque le défunt était vivant ; devant le cercueil, on pose le trône de l'âme, les biens de l'âme, les tables et nattes à thé, les vases à offrandes et les offrandes. Les hommes et les femmes rangés en ordre gémissent conformément au cérémonial, et la nuit on met les biens de l'âme dans le lit.

Les fils couchent sur l'oreiller de douleur dans une chambre à côté du cercueil, ils ne quittent pas leur ceinture de grand deuil ; l'épouse, les filles changent les baldaquins ordinaires, les rideaux, les nattes, les oreillers et se servent d'étoffe blanche ; quand leur douleur est extrême elles poussent des gémissements, le jour, la nuit, il n'y a pas de moment prescrit (pour cela).

Des habits de deuil des offrandes du matin et du soir, des sacrifices et des lamentations.

Ce même jour, on prend le deuil.

(N. C. Pour la règle du deuil, voyez ce qui concerne les lettrés) (2).

---

(1) On laque le cercueil pour que la fermeture soit hermétique.

(2) Dans une religion où le culte des ancêtres tient une place aussi

A l'aube, les personnes soumises aux cinq degrés du deuil, en prennent chacune l'habit, et se tiennent debout ; les fils et les frères placent l'eau du lavabo, la serviette, à côté du lit de l'âme ; ils ramassent oreiller, couverture, biens de l'âme, dressent son siège, placent les offrandes, font brûler de l'encens, versent un peu de vin et de thé.

Les inférieurs au chef du deuil gémissent, se prosternent, ils expriment complètement leur douleur ; lorsque le soir est arrivé, on place les offrandes de la même manière, on étend oreiller et couverture, on remet les biens de l'âme dans le lit, on enlève les ustensiles du lavabo, toute l'assistance gémit, témoigne sa complète affliction ; puis s'arrête.

Jusqu'au sacrifice propitiatoire, matin et soir, il en est ainsi ; lors du premier et du grand sacrifices, on dispose

---

considérable, les règles du deuil qui marque d'une façon ostensible le degré de parenté a une importance extrême. Au renvoi indiqué par la note chinoise, on est encore prié de se reporter au rituel concernant les fonctionnaires où les diverses catégories de deuil sont exposées en détail. Le Code pénal lui-même en contient le tableau en raison des responsabilités et de la solidarité qui résultent de la parenté. C'est en effet un principe de droit chinois, résultant de la religion, que l'on puisse être châtié pour un crime commis par ses parents. La famille est considérée comme un tout solidaire.

Le deuil est bien entendu obligatoire tant dans la façon d'en confectionner le vêtement que dans le temps pendant lequel il doit être porté.

La robe de grand deuil doit être faite de chanvre écrue le plus grossier, les coutures et les bords ne sont pas ourlés, les coutures doivent être en dehors ; une pièce carrée en étoffe de sept pouces de côté, sur le dos, symbolise le fardeau de la douleur.

Le fils doit ceindre ses reins d'une corde effilochée, marcher en s'appuyant sur un baton rond à un bout, carré à l'autre, en bambon de préférence. La coiffure est en papier collé et retenue par une corde. Les robes pour les quatre autres degrés de deuil sont en chanvre et ourlées, de moins en moins grossières à mesure que l'on se rapproche du cinquième et dernier degré,

deux nattes de mets, un mouton, 6000 pièces de monnaie. Les parents et amis viennent présenter leurs condoléances et faire des libations conformément aux rites. S'il y a des personnes qui au dehors apprennent la nouvelle par lettre de faire part, elles accourent aux funérailles et prennent le deuil, le tout comme cela se passe pour le rite des funérailles d'un lettré.

Du commencement des funérailles jusqu'au convoi.

L'enterrement a lieu un mois après ; on détermine le terrain propice à l'inhumation, ainsi que les ustensiles. La tombe a neuf pas, le scellement, quatre pieds, les quatre murs ont huit toises de tour. Il y a deux gardiens du tombeau ; un mémorial (des actes du défunt), mais pas de stèle.

On choisit un jour faste pour creuser la fosse ; on sacrifie (alors) au dieu du terroir, et l'on prépare la tablette de l'âme, le char (corbillard) de celle-ci, la civière pour le cercueil : on prépare en outre le drap mortuaire pour en revêtir le cercueil, on ne met pas de dais.

Les deux bouts des barres à porter la civière, sont ornés de noir et le milieu est peint d'un crépi rouge.

Un jour avant le départ, le chef du deuil et les autres prennent place, gémissent, accomplissent l'offrande matinale, puis, quand ils ont terminé, ils prennent les biens de l'âme, font les adieux aux tablettes des ancêtres et retournent devant le siège de l'âme (du défunt).

De trois à cinq heures après-midi on présente les offrandes aux ancêtres pour les avertir du transport (de leur descendant) à son éternelle demeure. Le chef du deuil et les autres se prosternent de nouveau, gémissent, et expriment toute leur affliction.

Le lendemain, quand tous les parents soumis aux cinq degrés de deuil sont enfin rassemblés, on apporte le char de l'âme à droite et à l'intérieur de la grande porte ; on pose le brancard du cercueil dans la cour ; les hommes et les femmes debout, poussent des gémissements ; on enlève le dais funéraire et l'on transporte le reposoir de l'âme (1).

Des servants (N. C. au nombre de seize), enlèvent le cercueil et le mettent (sur le char) ; ils lui posent dessus le drap mortuaire ; le chef du deuil et les autres tiennent les yeux fixés sur le cercueil que l'on charge ; puis on procède à une libation devant le cercueil semblable à celle du rite des ancêtres ; on porte les biens de l'âme, on place le coffret à la tablette par derrière.

Alors, le cortège se met en marche : en avant, viennent les ustensiles de l'âme et un cheval sellé.

Hommes et femmes suivent processionnellement en gémissant.

A la sépulture, les servants ont préalablement disposé une natte comme litière, devant la fosse, ils ont placé le siège de l'âme, à droite du chemin de la tombe ; une table devant le siège, la table pour écrire la tablette, à droite de la table d'offrandes.

Lorsque le char est arrivé, on place les biens précieux sur le siège, le cercueil arrivant est déchargé, on le dépose sur la natte, le chef du deuil et les autres, près du cercueil, poussent des gémissements ; les femmes gémissent à droite de la tombe.

Au moment fixé, ils s'avancent processionnellement, gémissent, se prosternent le front sur le sol ; et font leurs adieux (à l'âme), tous les parents qui assistent à l'enter-

(1) Le support du cercueil, le bâti du catafalque.

rement, s'avancent également les uns après les autres, gémissent et se prosternent de même, et font leurs adieux. Le chef du deuil et ses fils les remercient en gémissant.

Alors, a lieu la descente. On porte le cercueil dans la fosse, on descend la pierre tombale à inscription, on remet la terre (sur le cercueil), on fait un sacrifice au dieu du terroir, conformément au cérémonial.

Le chef du deuil et les autres se retirent en ordre à côté du siège de l'âme ; les fils et les frères, ouvrent le coffret, prennent la planchette, vont la poser sur la table ; un parent sachant bien écrire, rédige la tablette ; les fils et frères la prennent et la posent sur le siège de l'âme, portent les objets précieux dans la pièce latérale, déposent les offrandes et lisent la formule d'adieu.

Puis, le chef du deuil et les autres, gémissent, se prosternent le front sur le sol ; lorsqu'ils ont fini d'exprimer leur affliction, le prieur brûle la formule d'adieux, prend les objets précieux de l'âme et les enterre à côté de la tombe, pose la tablette dans le coffret et l'on s'en va ; le chef du deuil et les autres suivent en gémissant, conformément au cérémonial que l'on a observé pour venir.

Du retour, des gémissements, du sacrifices propitiatoire et du dépôt de la tablette.

Quand le char de l'âme est arrivé à la maison, les enfants ont préalablement préparé des tables et nattes, dans la salle funéraire où se trouvait le corps précédemment ; ils prennent la tablette et la posent ; le chef du deuil et les autres rangés en ordre gémissent, aux mêmes places que lors des funérailles des lettrés.

Alors, a lieu l'offrande dite propitiatoire, le nombre des

divers vases de mets est conforme à celui du rite de la contemplation du cercueil. Le chef de famille et les autres se tiennent debout, gémissent, son épouse présente les sauces et le riz.

Le chef de famille offre le vin, les mets, lit la prière, accomplit le rite (des prosternations) selon le cérémonial de l'offrande de chaque saison.

Puis, le chef de famille prend la tablette, la met dans le coffret, on dessert, les lamentations cessent et tout le monde se retire.

Au bout de cent jours, on gémit, on dispose les offrandes, on accomplit les rites selon le cérémonial du sacrifice propitiatoire.

Le chef de famille et les autres se lèvent avant l'aube, gémissent devant les nattes et tables d'offrandes, (le chef de famille) prend la tablette, va dans la chambre intérieure, place la tablette dans le sacrarium des ancêtres, au sud-est ; pour avertir de l'addition de cette tablette, il ouvre le sacrarium. L'ordonnance et l'accomplissement de ce rite est conforme au cérémonial de l'offrande du changement de saison. Comme devant, on prend la tablette, on la remet sur la table ; on la pose dans le coffret et l'on se retire.

Des sacrifices de bout de l'an et de la fin du deuil.

A la fin de l'année a lieu le sacrifice de bout de l'an. Le jour d'abstinence on vaque aux affaires (du deuil) ; le lendemain, le chef du deuil et les autres, ainsi que les proches (?) les hommes et les femmes, se placent, disposent les offrandes, gémissent, se prosternent le front sur le sol, selon le cérémonial de la fin des gémissements.

Quand une année est encore écoulée a lieu le sacrifice

de la 2e année. Un jour auparavant, on va dans la chambre intérieure pour annoncer aux ancêtres le changement de l'inscription et le transfert, selon le cérémonial de l'avertissement et du transfert pour le deuil des lettrés.

Le jour venu, on se lève avant l'aube ; le chef du deuil et les autres, se placent en ordre devant les tables d'offrandes et gémissent ; ils placent les offrandes et accomplissent le rite, le cérémonial est semblable à celui de la fin de la première année. Le chef de famille prend la tablette du décédé et monte la mettre avec celles des ancêtres ; il se prosterne encore, ferme la porte (du sacrarium) et se retire. On enlève le lit de l'âme, le trône de l'âme, les nattes et tables à offrandes ; on cesse les offrandes du matin et du soir ; on brise le bâton (du deuil) et on le jette dans un lieu écarté, on prend les tablettes des ancêtres les plus anciennes et on les enterre à côté de la tombe, conformément aux rites des lettrés.

Lorsque les vingt-sept mois sont révolus, on pose les nattes et tables d'offrandes dans la salle *ting* pour le service, on prend les nouvelles tablettes que l'on a ajoutées et on les y range. Le chef du deuil et les autres, hommes et femmes, prennent place, gémissent, font les offrandes, accomplissent le rite, selon le cérémonial du sacrifice de recommandation ordinaire ; quand ceci est terminé on replace la tablette dans la salle intérieure (1). On ferme les portes et l'on se retire. Le deuil des enfants se termine à la fin du mois et l'on reprend les habits ordinaires.

Des offrandes des jours d'abstinence.

Les jours d'abstinence, le chef de famille prépare les ustensiles, les mets, les sauces, le riz ; on se lève avant

(1) Le sacrarium familial.

l'aube, tous les fils revêtent l'habit blanc, on ouvre le sacrarium, on érige les tablettes de l'offrande sans victime spéciale, on la met sur la table, on fait brûler de l'encens, on présente le vin et les mets, on accomplit le rite selon le cérémonial de l'offrande ordinaire, puis on rentre la tablette, on ferme la chapelle du sacrarium et l'on se retire.

Du balayage et des prosternations.

Tous les ans, à l'époque du manger froid (2 au 5 avril) ou à celle de la descente de la gelée blanche (25 octobre), on prépare les aliments.

Le chef de famille et ses fils prennent les habits de deuil et vont balayer les tombes, lorsqu'ils sont arrivés, ils fauchent les mauvaises herbes et les ronces ; puis, ils disposent les mets devant la tombe. Le chef de famille et les autres font brûler de l'encens, se prosternent, se relèvent, rangent d'autres mets à gauche de la tombe et sacrifient au dieu du terroir, ils accomplissent le rite conformément au cérémonial.

NOTES ON THE ŚAIVA SIDDHĀNTAM

BY L. D. BARNETT.

The Śaiva-siddhāntam may almost be termed the national theology of the Southern India. The great majority of educated Tamils accept its doctrines, and claim that it systematically expounds their most ancient devotional literature. Hence it occupies in the Dekhan a rank similar to that held in the North by the Advaita-Vēdānta, as the scholastic formulation of the theology of the « Established Church ».

Its history however does not suggest that it is a product of the Dravidian genius. As is well known, its earliest dogmatic exposition in Tamil is contained in Meykaṇḍar's famous Śiva-ñāna-bōdham, composed about the beginning of the thirteenth century, on which is based Aruṇandi's Śiva-ñāna-siddhiyār-supakkam and a host of other voluminous works. Now the Śiva-ñāna-bōdham is simply a free paraphrase of a dozen Sanskrit stanzas alleged to form part of the Rauravāgama, and this Āgama accordingly may be dated some centuries earlier. The question hence arises whether this Āgama, or at least this part of it, is an original work of Dravidian thinkers.

A negative answer is suggested by a comparison with the Śaiva dogmatics of Kashmir. As far back as the tenth

century, we can trace there a number of Śaiva schools in vigorous activity, many of whose works have survived, either wholly or in part ; and they evidently had long pedigrees. One of the most famous was that of Abhinavagupta, who flourished at the end of the tenth century. Now the scholastic system propounded by him in his Paramārthasāra, which I hope to be able to publish, and in other works is in all essentials identical with the orthodox Siddhāntam of the Dravidian South. A typical example is furnished by the Virūpākṣa-pañcāśikā, which I recently published in these columns from a Kashmiri manuscript. As a pendant to this I now give the Daśagranthī, ten Sanskrit stanzas which together with a copious exposition in Kanarese prose form the Śiva-jñāna-pradīpike of Vīraṇāchārya. The text was printed in the fourth volume of the Vīra-śaiva-mata-prakāśike, a Maisur periodical that is not likely to be generally accessible to European students.

Daśagranthī.

Śivo 'sti sapatniś śambhus tridhā śaktādibhedataḥ /
ātmā paśus tridhā jñātaḥ karmamāyāṇuṣaṅgataḥ // 1.
pākotkarṣāpakarṣābhyāṃ so 'py anekavidho mataḥ /
vidyeśādipadaprāptir dehād yo 'nyo 'vibhedavān // 2.
acaitanyaḥ pāratantryahetuḥ pāśaś ca pañcadhā /
ācchādako dṛkkriyayor malo vividhaśaktitaḥ // 3.
matāmatakriyāsādhyam adṛṣṭaṃ bahudheritam /
binduś śuddhādhvajanibhūs sa ṣaḍadhvādhiko mataḥ // 4.
māyā malinabhūr uktā sā ca kālādikā matā /
kalānāṃ pañcake tattvajālaṃ bhuvanapaddhatiḥ // 5.
tattvam ekaṃ nivṛttau tu ṣaṣṭir lokāḥ prakīrttitāḥ /
trayoviṃśati tattvāni hy aṣṭāśītijagatsthitau // 6.
sapta tattvāni vidyāyāṃ pañcāśad viṣṭapāni ca /
śāntyāṃ kalāyāṃ dve tattve lokās te pañcaviṃśatiḥ // 7.

dve tattve śāntyatītāyāṃ bhuvanāni tu ṣoḍaśa /
pṛthivyādīni tattvāni svapramāṇamitāni ca // 8.
śaktes tu mukhyaṃ pāśatvam iti pāśāḥ prakīrttitāḥ /
śivādhikyaṃ tatas sṛṣṭiḥ pralayaḥ pratilomataḥ // 9.
tryavasthaḥ kevalo 'baddhaḥ sa muktaś ceti dīkṣayā /
muktaś cāpi tridhā jñeyo muktiś cidvyaktir ujjvalā // 10.

The central idea here is that of the trinity *Pati*, *Paśu*, *Pāśa*, or Supreme God, individual soul, and finite conditions. The Pāśa comprises (1) *Māyā*, material cause, matter in the most primitive form, (2) *Āṇavam* (from *aṇu*) or *Avidyā*, the power of darkness obscuring the light of the soul, and (3) *Karma*, the mechanical influence of former works upon present action.

Māyā is both pure and impure. From Pure Māyā emanates Nāda (Vāk), elemental sound or Logos, and thence springs the Bindu or cosmic germ (1). Hence arises the principle Sādākhyam, hence that called Īśvara, and hence that of Śuddha-vidyā. These five emanations constitute respectively the 36th, 35th, 34th, 33rd, and 32nd Tattvas.

Parallel to these is an evolution of spiritual principalities from the Pati. The abstract Deity is Śambhu, the source of the bliss of salvation. As our text phrases it, he is distinguished *śaktādibhedataḥ*, « according as he exerts his primal energy, etc. » Firstly he exists with his Śakti or energy in suspension, as *layī*, or Śiva-tattva ; this is during the period of cosmic dissolution. Next is the stage in which the energy of Śiva begins to stir the Bindu into the conditions necessary for cosmic life, and

(1) *Caveat lector* : there is a great confusion of terms here, and only a general sketch can be attempted.

becomes *Śakta*, as *Śakti-tattva*. Thence he assumes the

Vijñāna-kalas

PĀŚA. Pure Māyā → Nāda → Bindu → Sādākhyam → Īśvara

PATI. Śiva-Tattva → Śakti-Tattva → Sadāśiva → Maheśvara

bhogī form as Sadāśiva, while the Bindu is actively putting forth its cosmopœic energies in the quality of Sādākhyam. From the latter emerges the complete cosmic process in full energy, as Īśvara, in which Śiva is *adhikāri*, or *pravṛtta*, puts forth all the *Śaktis*. Corresponding to this is the form Maheśvara which Śiva assumes to gratify his worshippers. In this he appears in the *sakala* phases called Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa, and Īśāna, which correspond respectively to the five phases of Sādākhyam styled *śiva-sādākhyam*, *amūrta-s.*, *mūrta-s.*, *kartṛ-s.*, and *karma-s.* The three forms Śakti-tattva, Sadāśiva, and Maheśvara are what is meant by our author's phrase *śaktādibhedataḥ*.

The three kinds of individual souls (*ātmā*, *jīva*, or *paśu*) are styled *vijñānakala*, *sakala*, and *pralayakala*. The first are those constituted by the union of Pure Māyā with the emanations of Śiva already described. Both they and the *pralayakalas* are unqualified (*nirguṇa*), beyond the cycle of *saṃsāra*, and unbound by the four *avasthās*. The Pralayakalas in their material aspect are composed of Impure Māyā, and in their spiritual aspect by the Śaktis of Desire, Knowledge, and Activity issuing from Maheśvara, and constitute the Puruṣatattva (nº 25 of the Tattvas) with the *pañcakañcuka* body consisting of the Tattvas Order (*Niyati*, nº 28), Time (nº 29), *Kalā* (nº 30, the source of the next two Tattvas and of Mūla-prakṛti.), Passion (*Rāga*,

n° 27), and Knowledge (*Vidyā*, n° 26). Niyati produces in the soul's finite activities regularity in conformity with its Karma ; Kalā brings into active operation the soul's energies, and has the five forms of *nivṛtti-kalā*, *pratiṣṭhā-k.*, *vidyā-k.*, *śānti-k.*, and *śāntyatīta-k.* Of these the first energises Earth (Tattva n° 1), the second the Tattvas from Water to Prakṛti (n°s 2-24), the third those from Puruṣa to Impure Māyā (n°s 25-31), the fourth n°s 32-34, and the fifth Śiva and his Śakti. The Tattva of Knowledge causes the soul to exercise its intellectual powers, and that of Desire creates a desire for sense-experience according to Karma.

The Sakala Jīvas are qualified (*saguṇa*), bound in the cycle of *saṃsāra*, and conditioned by the four *avasthās*. The spiritual principalities constituting them are Rudra, Viṣṇu, and Brahma, arising from the Śaktis of Desire, Knowledge, and Activity ; their material principle is Mūla-prakṛti, issuing from Kalā and associated with the three Guṇas. From Mūla-prakṛti emanate the lower phases of matter according to a scheme very similar to that of the Sāṅkhya.

The purport of verse 2 is that the soul is different from the body, imperishable, and omnipresent, being able to rise to the rank of the *vidyeśas* (the eight principalities in the Īśvara-tattva), etc.

The fivefold nature of the « Fetter » we have already mentioned ; and *adṛṣṭam* (*karma*, verse 4) needs no comment. The *adhvas*, or phases of formless material being (verse 4), are (1) *kalā*, (2) *bhuvana*, space, (3) *varṇa*, syllable, (4) *mantra*, spell, (5) *pada*, word, (6) the four Tattvas *Śiva-tattva*, *Sadāśiva-t.*, *Maheśvara-t.*, and *Śuddha-vidyā-t.*, or the 36 Tattvas from Śiva to Earth ; and they

are fancifully conceived as forming the body of Śiva. The numbers of *bhuvanas* evolved from the *kalās* are variously estimated by different schools. The three classes of the redeemed are the *para-muktas*, who are assimilated to the Supreme Śiva, the *apara-muktas*, who win union with the principalities of the Maheśvara phase, etc., and the *jīvan-muktas*, who are still in the body. I must reserve for the future further attempts to outline our author's system.

But I cannot conclude without confronting a problem which doubtless will already have thrust itself upon the notice of the thoughtful reader. Can we trace the link between the teaching of Abhinava-gupta at the beginning of the eleventh century and the Tamil Siddhāntam as it appears from the first quarter of the thirteenth century ?

In the heart of India, some 36 miles west of the town of Bidar in the centre of Haidarabad, and thus directly north from the centre of the Tamil country, lies Kalyani, *magni nominis umbra*, erstwhile the royal town of Kalyāṇapura. The ancient Kanarese literature, which had its home in Haidarabad and the neighbouring lands of the modern Maisur, was for many centuries entirely dominated by the Jains. But in the middle of the twelfth century the Jain supremacy came to an end. The ancient Śaiva religion of the Dravidian South, equally opposed to Jainism and to Brahmanism, asserted itself in a victorious revolt, and the Lingayat church became dominant. For many centuries henceforth Kanarese literature was ruled by the Śaiva religion, by the side of which Vaiṣṇava influences have established themselves in more recent times.

Lingayat tradition ascribes this sweeping revolution to

Basava, the minister of the Kalachuri king Bijjala of Kalyāṇapura, about 1160-1170 A. D. There can be little doubt as to the substantial accuracy of this legend, although in his religious teaching Basava seems to have had forerunners, among them perhaps the poet Malhaṇa. The great Śaiva revolt of Central India evidently took place in the middle of the twelfth century, or a little later; the native Dravidian religion seems then to have fortified itself by an alliance with a new system of theology, with the aid of which it put an end for ever to the Jain supremacy.

It seems to me very possible — to use no stronger adjective — that this was the juncture when Kashmiri theology took possession of the Śaiva churches in the Dekhan. We have seen that Abhinava-gupta flourished about 1000 A. D., and that Meykaṇḍar wrote early in the thirteenth century. It seems then natural to conclude that in the twelfth century theological ideas from the North, following the natural geographical route, filtered down southward, leavened the native Śaiva faith of the Kanarese country into revolutionary ferment, and thence passed into the Tamil lands still further south. Pratyabhijñā, Paramārtha-vāda, Vīra-śaiva-matam, Śaiva-siddhāntam — all these are waves in the same great stream.

COMPTES RENDUS.

Sayings of the Buddha, the Itivuttaka, a Pali work of the Buddhist Canon for the first time translated with an introduction and notes, by Justin Hartley Moore, A. M., Ph. D. (Columbia), instructor in French in the College of the City of New-York. — Pages xiii-142 (Introduction, p. 1-20) — Mac Millan, New-York, 1908. — Forme le cinquième volume de la « Columbia University Indo-Iranian Series », publiée par A. V. Williams Jackson.

Il n'est pas de tâche plus ingrate que celle du traducteur, surtout quand le texte mis sur le chantier appartient à la catégorie des œuvres que tout indianiste a nécessairement consultées. L'Itivuttaka est une manière de résumé du vieux Bouddhisme, et, comme M. J. H. Moore le fait très bien voir dans son Introduction, nourrie et judicieuse, pour le comprendre à fond il faut connaître tout le Bouddhisme. C'est assez dire que la seule traduction possible à l'heure actuelle est celle qui utiliserait la tradition indigène, les commentaires. Et il ne me semble pas qu'on ait, ici, puisé à cette source. — Nous avons donc un travail original d'interprétation, où se rencontrent beaucoup de vues justes ou probablement exactes, où, malheureusement, il n'est pas impossible de relever des erreurs et des méprises.

Prenons par exemple le chapitre 49, un des plus intéressants. Le Bouddha oppose au sage, à « celui qui voit », deux catégories d'ignorants troublés par deux hérésies contradictoires, la *bhavadiṭṭhi* et la *vibhavadiṭṭhi*. M. J. H. Moore entend très bien, à mon avis, *bhava* = existence, *vibhava* = non-existence. Mais il me paraît difficile d'accepter sa version dans l'ensemble :

« As to Gods and men, O monks, circumscribed (1) by two varieties of belief (2), some cleave (3) to and some pass beyond (Existence) (4), and the wise behold (or, those with eyes see) ». — « How is it that some cleave ? » — « As to Gods and men, O monks, delighting in and delighted by Existence *(bhava-)* and overjoyed thereby, — their mind, when the law for the destruction of Existence is pointed out, doth neither spring forward, nor is it placid, neither is it settled, nor is it subject to propensity. Thus, verily, some cleave (to Existence). » — « How is it that some pass beyond ? » — « Some, feeling reproach, shame and loathing for Existence, take delight in Cessation of Existence *(vibhava-)*. Since this substance (*attha*), Sir (5), is destroyed and perished after the dissolution of the body after death, and doth not exist after death, with the idea that this (truth) is good, excellent, and seemly, certain (men) pass beyond. »

Voici comment il faut, je crois, comprendre : « Lorsque le

---

(1) *pariyuṭṭhita ;* notre auteur renvoie à Childers : « arisen, possessed », et à Böhtlingk : « umstehen, hindern ». Nous possédons, hélas, beaucoup de documents sur le *paryutthāna* et les *paryutthānas*, par exemple Sumaṅgalavilāsinī, p. 20, Atthasalinī, p. 234, Çikṣāsamuccaya, p. 178, Mahāvyatpatti, 30, 9, Laṅkāvatāra, p. 66. — Ce serait une grosse affaire que d'être exact.

(2) Notre auteur écarte la version « heresy », sur la foi de M[de] Rhys Davids : « these is sound or good *diṭṭhi-* as well as the contrary ». Je crois que la *diṭṭhi* est toujours mauvaise, excepté là où elle est appelée bonne ; et que les *diṭṭhigata* sont, sans exception, mauvais.

(3) La version « cleave » me semble inexacte. *oliyanti*, *avalīyate* (comp. Zachariae, Gött. Gel. Anz. 1888, p. 856) fait partie d'un groupe d'expressions équivalentes : *nāvalīyate na saṁlīyate nāvatiṣṭhate na dhandhāyati.... cittam nāvalīyate na saṁlīyate na vipṛṣṭhībhavati....* (Aṣṭasāhasrikā, p. 284, Mahāvyutpatti, 245, 837). Il s'agit de l'impression de découragement et d'incrédulité que provoque l'enseignement de la vérité bouddhique (*bhavanirodha* ou *çūnyatā*), chez les auditeurs trop attachés à l'existence.

(4) L'addition « existence » n'est pas justifiée.

(5) « Why the singular *bho*, instead of the common *bhikkhave ?* » se demande le traducteur. Parce que, ici, le Bouddha reproduit (*yathāvan-ti*) les paroles des partisans de l'anéantissement à la mort.

Buddha enseigne sa doctrine qui mène à la destruction de l'existence *(bhava-virodha)*, les dieux et les hommes, suivant qu'ils sont enveloppés dans l'hérésie de l'existence ou de la non-existence, ou « s'affaissent » *(oliyanti)* ou « vont trop loin » *(atidhāvanti)*. L'esprit de ceux qui se réjouissent de l'existence ne va pas [vers cet enseignement], ne s'y apaise pas, ne s'y installe pas, n'y adhère pas. On dit donc qu'ils « affaissent ». D'autres, au contraire, « vont trop loin », étant dégoutés de l'existence [ce qui est excellent], ils se réjouissent de la non-existence ; comme ils disent : « oui ! cette âme (1), par la dissolution du corps, ne se continue pas après la mort, est détruite, n'existe pas après la mort ; voilà ce qui en est, voilà la vraie doctrine, voilà qui est exact », c'est ainsi que quelques-uns vont trop loin. »

La troisième partie du même chapitre ne me paraît pas plus fidèlement interprétée : « How is it that those with eyes see ? A monk here seeth what is *(bhūtam)* from what hath been *(bhūtato)* and from this he hath attained to disgust and aversion for Existence, and repression of Existence ». — L'expression *bhūtam bhūtato disvā* signifie : « ayant vu les choses comme elles sont ».

Au chapitre 48, *abrahmacārī brahmacāripaṭiñño* = « le moine qui sans être chaste se fait passer pour chaste (n'avoue pas son péché) », et non pas « a religious student who, after taking his vows, does not preserve his state of chastity » ; et encore *yo... parisuddhaṁ brahmacariyaṁ carantaṁ amūlakena abrahmacariyena anuddhamseti* = « qui accuse sans fondement de péché un moine qui pratique la chasteté », et non pas « who by his baseless breaking of his religious vows (of chastity), causeth the fall of one that is performing is religious vow... ».

Le chapitre 80 est difficile. *Sakkāra* ne signifie pas « one's own affairs », mais, comme dans Childers, « honneurs » ; *akusala* n'est pas exactement rendu par « improper ». Mais que faire de *anuddayatā ?* Les références fournies par le traducteur (Psychology, § 1056) donnent « compassion, préoccupation d'autrui » ; je ne vois pas, dans le texte, de négation qui justifie la version

(1) Les MSS. portent *attho* et *attā*.

« lack of compassion for another ». Le Bouddha interdit, ici comme ailleurs, tous les soucis temporels, y compris la compassion, la « garde » d'autrui.

Les *āsavas* ne sont pas des péchés (chapitre 37), mais les tendances pécheresses ; le *saṁvegassa yoniso padhānena* n'est pas le « striving profoundly for spiritual power ».

J'ai quelque honte à multiplier de semblables remarques ; aussi bien dois-je dire que je ne suis pas toujours sûr d'avoir raison contre M. Moore. Mais il a certainement eu tort de ne pas se servir du commentaire. Il n'y a pas de texte indien que le plus habile puisse traduire sans l'aide des commentaires, et on se trompe neuf fois sur dix quand on écarte leur opinion, même à bon escient. LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

* * *

L. D. BARNETT, *Brahma-Knowledge*, an Outline of the Philosophy of the Vedānta as set forth by the Upanishads and by Śamkara, 1907. — *The Heart of India*, Sketches in the History of Hindu religion and morals, 1908. — Dans la collection *The Wisdom of the East*, Londres, John Marray.

Je suis très heureux de signaler ces deux petits volumes, élégants et bon marché (2 sh.), d'une très sûre érudition, éminemment lisibles et instructifs. Le premier est formé d'une substantielle et claire introduction (p. 1-55) qui permet de comprendre et d'apprécier les textes, traduits *con amore*, et habilement choisis : tout ce qui est à peu près translucide dans les Upanishads, jusqu'à la Çvetāçvatara (p. 56-110). M. L. D. Barnett ne pense pas, avec raison, qu'il faille simplifier la pensée indienne à l'usage du vulgaire ; il pousse très loin la probité, et je me demande s'il n'y a pas autant de choses dans son *Account of Vedānta* que dans l'*Allgemeine Geschichte* de ce cher et pauvre Paul Deussen ; et ce n'est pas lui qui verra la « chose en soi » de Kant dans le « restant de l'offrande » *(ucchiṣṭa)!* Par contre, il sait bien que l'analyse « en marquetterie » des Upanishads aboutirait à l'extrême confusion.

Le *Heart of India* est une manière de chef-d'œuvre : « Le cœur

n'est pas la tête : aussi ai-je peu parlé des grands problèmes intellectuels qui ont fatigué le cerveau indien pendant plus de deux mille ans. Mais des écoles savantes sont sorties des notions qui, sous une forme plus ou moins vague, devinrent partie intégrante de la mentalité populaire : on n'a donc pas pu les négliger complètement. Cependant ma tâche était surtout de montrer quelles furent les plus dignes réponses données par les Indiens aux grandes questions des rapports de l'homme avec Dieu et avec son prochain. Ces réponses sont nombreuses ; les unes viennent des savants, de Çaṁkara ou de Rāmānuja ; d'autres, de simples laïcs, tel Vemana. Mais toutes expriment la foi vivante des multitudes. Nous devons les connaître ». Tour à tour ont audience les chantres védiques, exaltant Varuna ou l'Aurore ; le rêveur de Rigveda X. 90 : « Le germe d'or naquit le premier ; né il fut le maître de ce qui est.... A quel dieu offrir notre hommage ? » ; les initiateurs du monisme panthéiste......, enfin les dévots, jusqu'à Tulasī Dās, Tukā-rām, Kapilar et les poètes tamouls. M. Barnett accorde aux Çivaïtes du Sud, et à bon droit, plus d'attention qu'on ne fait d'habitude. — Je regrette de ne pas trouver les renseignements bibliographiques qui me permettraient de compléter mon éducation sur ce côté négligé (1).

* * *

A. Guérinot, *Répertoire d'épigraphie jaina précédé d'une esquisse de l'histoire du jainisme d'après les inscriptions*, 312 pp. Paris, Leroux, 1908. (Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient).

On ne saurait trop louer l'abnégation et la compétence avec lesquelles M. A. Guérinot poursuit ses travaux sur le jainisme ; et combien je regrette que doive longtemps encore nous manquer,

(1) Je me reproche de n'avoir pas signalé, à leur apparition, d'autres publications du même auteur, *Bhagavadgītā* or the Lord's song, translated (Temple Classics, 1905, 1/6), *Some sayings from the Upanishads* (Luzac, 1905) et le petit *Hinduism* (A. Constable, 1906) qui fait très bien dans la série *Religions ancient and modern.*

pour le Bouddhisme, le pendant de son *Essai de bibliographie jaina* (Paris, Leroux, 1906, p. xxxvi-568) et de son répertoire épigraphique ! De tels répertoires sont appelés à rendre les plus grands services à tous les indianistes, et facilitent, plus exactement suppriment la recherche. M. Guérinot est passé maître dans l'art des index. — On pouvait critiquer certaines parties de sa *Bibliographie*, le souci d'être complet, étrange illusion ! l'avait entraîné à relever des notes ou notules insignifiantes ; et l'Introduction, trop longue ou trop courte, marquait insuffisamment sa maîtrise. Je ne peux, au contraire, témoigner assez d'estime pour l'esquisse historique où sont groupés, dans l'ordre le plus logique, tous les renseignements religieux, géographiques, onomastiques, qu'on peut glâner dans les 850 inscriptions analysées dans l'ouvrage. Sobriété, clarté, et, inutile de le dire, exactitude. C'est un modèle du genre. Je souhaite que M. Guérinot nous rende pour le Bouddhisme un service analogue, dût-il retarder la publication du livre qu'il nous doit sur le jainisme.

MISCELLANEA.

Notre collaborateur M. Paul van den Ven, qui a publié naguère dans le *Muséon* plusieurs études sur des questions de littérature chrétienne et byzantine, vient d'être chargé par le ministère des Sciences et des Arts d'une mission en Orient. Grâce à l'obligeance de Mgr Sophronios Eustratiades, métropolite de Zagazig, remplaçant momentanément le patriarche, actuellement à Constantinople, M. van den Ven a pu pénétrer dans la bibliothèque du patriarcat grec orthodoxe du Caire, qui contient environ deux cents manuscrits grecs, sur lesquels on ne possède que de vagues renseignements, par suite de l'absence de tout inventaire imprimé. Par une de ces bonnes fortunes qui se font rares, M. van den Ven a découvert dans ce fonds un manuscrit du XIII-XIVe siècle, qui contient au complet le texte des histoires ecclésiastiques de Sozomène, de Socrate et de Théodoret, ainsi que le texte, mutilé de la fin, de l'histoire ecclésiastique d'Evagrius. Comme on le sait, le *Corpus* des écrivains grecs chrétiens dont l'Académie de Berlin dirige la publication, comprendra également une nouvelle édition de Sozomène, de Socrate et de Théodoret, dont les œuvres ont une importance capitale pour l'histoire de l'Eglise aux premiers siècles. C'est M. Bidez, professeur à l'Université de Gand, qui prépare l'édition du texte de Sozomène, d'après trois manuscrits du XIVe et du XVe siècle. Le manuscrit du Caire, dont on ignorait totalement l'existence, constitue un nouveau témoin, qu'on ne pourra négliger pour la constitution du texte critique de Sozomène. M. van den Ven a pu photographier presque en entier le manuscrit, qui comprend au delà de quatre cents feuillets d'une écriture serrée, où abondent les ligatures et les abréviations. Ajoutons que Mgr Sophronios, qui est avantageusement connu par une importante étude sur Michel Glykas, couronnée par l'Académie de Munich, se propose de faire prochainement le catalogue des manuscrits du patriarcat du Caire, lorsqu'il aura terminé l'inventaire, maintenant sous presse, d'une autre collection importante de manuscrits grecs, restée inconnue jusqu'aujourd'hui et comprenant environ quatre

cents volumes, qu'il a découverte dans un monastère d'Orient. Et pour en finir avec ces trouvailles heureuses pour l'érudition, notons encore qu'on vient de découvrir, dans des conditions qui sont encore mystérieuses, au couvent de Ste Catherine du Mont Sinaï, plus de huit cents manuscrits grecs, qui avaient échappé complètement à Gardthausen, l'auteur du catalogue, trop sommaire, des manuscrits grecs du Sinaï. Un philologue russe est occupé à faire la description de ces trésors, qui, espérons-le, ne demeureront pas inaccessibles aux érudits que leurs recherches amènent au Sinaï.

Un des principaux objectifs de la mission de M. van den Ven, c'était l'étude de deux manuscrits, conservés l'un à Jérusalem, l'autre à Mételin, de la longue biographie de Syméon Stylite le jeune (VIe siècle) écrite par son disciple Arcadius, archevêque de Chypre, dont l'édition doit paraître prochainement dans la *Patrologia orientalis* de Paris. Grâce à l'obligeance parfaite du bibliothécaire du grand couvent grec de Jérusalem, l'archidiacre Kleophas Koikylides, il a été aisé de photographier complètement le Codex Sabaïticus 108, qui contient la Vie de Syméon et celle de sa mère Ste Marthe. En même temps, M. van den Ven a examiné et photographié deux manuscrits de la même bibliothèque, contenant une vie de S. Spyridon dont il prépare l'étude critique et un troisième manuscrit, du xe siècle, formé d'un recueil considérable d'*Apophtegmata Patrum*, qu'il sera indispensable d'étudier pour pouvoir classer ces collections de récits édifiants qu'on rencontre à chaque pas dans la littérature byzantine et orientale.

Un autre manuscrit de la Vie de S. Syméon est conservé dans la bibliothèque du couvent grec de la Prairie, situé au cœur de l'île de Mételin, au nord du golfe de Kalloni. L'higoumène du monastère, le Père Kyprianos, avec une grande bienveillance, a autorisé, dès son arrivée, M. van den Ven à étudier le manuscrit 43, qui contient le texte en question. Celui-ci a été reproduit complètement par la photographie, ainsi qu'une Vie de S. Pakhôme, pendant les trois jours que notre compatriote a passés dans ce couvent, où les moines, particulièrement hospitaliers, se sont plu de toute manière à lui faciliter le travail.

SOMMAIRE DES PÉRIODIQUES ET COLLECTIONS envoyés à la rédaction (1).

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT.

XI, 4.

A. Bonhöffer, Ein heidnisches Pendant zum neutestamentlischen « Gleichnis vom Säemann ».
M. Förster, Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch.
R. Hirzel, Der Selbstmord (schluss).
G. Kazarow, Zum Asklepioskult bei den alten Thrakern.
C. Meinhof, Die afrikanischen Religionen (1904-1906).
Martin P. Nilsson, Das Ei im Totenkult der Alten.

BESSARIONE.

VI, fasc. 106.

E. B. Allo, Premiers rapports historiques du christianisme et du syncrétisme gréco-oriental.
D. Argentieri, Jerusalem obsessa. Il commentario assiro di una narrazione biblica, illustrato nel testo cuneiforme.
Borgomanero, Casus theologiae moralis spectantes ad communicationem in divinis cum infidelibus et acatholicis.
Léop. Fonck, Harnack ed i modernisti del Fanar.
C. Fraschetti, Un capitano umbro alla battaglia di Belgrado.
N. Marini, Le macchie apparenti nel grande luminare della Chiesa greca S. Giovanni Crisostomo.
— Impressioni e ricordi di un viaggio in Oriente.
A. Palmieri, Il dogma dell' Immacolata Concezione e l'Accademia ecclesiastica di Kiev nel secolo XVIII.

BIJDRAGEN TOT DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË.

62, 3-4.

H. Kern, Linguistic survey of Indie.
Mededeelingen betreffende eenige Mandharsche landschappen.
Th. C. Rappard, Het land Nias en zijne bewoners.

JOURNAL ASIATIQUE.

J. Bloch, Le *Bande Mātaram.*
J. Brengues, Une version laotienne du Pañcatantra.
L. de la Vallée-Poussin, Une phrase du *Vasumitra.*
A. Foucher, Le *grand miracle* du Buddha à Çrāvastī.
J. Hertel, Le Mulla-Tantai et le Pañcatantra.
Cl. Huart, Les sciences d'Ibn-Nâqiyâ.
XIII, 1.
F. Thureau Dangin, L'*u*, le *qa* et la *mine*, leur mesure et leur rapport.

LE MONDE ORIENTAL.

II, 3.

J. Charpentier, Bemerkungen zu Rājaçekhara's Karpūramañjarī.
O. A. Danielsson, Der gegenwärtige Stand der Vorarbeiten zum zweiten Bande des Corpus Incript. Etruscarum.
Luc de Patrubány, Etymologies indo-européennes.

(1) Articles de fonds. — Jusqu'au 1er août.

A. A. Fokker. Something about 'hamza' or spiritus lenis in malay, javanese and other malay-polynesian languages.
—— Malay etymologies II.
S. A. Fries, Der krähende Hahn in der Passionsgeschichte.
E. A. Meyer und Z. Gombocz, Zur Phonetik der ungarischen Sprache.
D. W. Myhrman, An aramaic Incantation Text from Nippur.
III, 1.
J. Charpentier, Textstudien zu Mahāvastu.
—— Kleine beiträge aus indische Texten.
A. Moberg, Die syrische Grammatik des Johannes Esṭōnājā.
T. Segerstedt, Skuggan ock livet i folktron. (L'ombre et la vie dans les croyances populaires, avec un résumé en anglais).
K. V. Zetterstéen, Some parts of the New Testament, translated into modern Nubian by a native.

MÉLANGES DE LA FACULTÉ ORIENTALE (BEYROUTH).

III, 2.
L. Cheikho, La *Ḥamâsa* de Buḥturi, éditée d'après l'unique ms de Leyde.
L. Jalabert, Deux missions archéologiques américaines en Syrie.
J. Khalil et L. Ronzevalle, *L'Epitre à Constantin*, écrit religieux druze, publié et annoté.
H. Lammens, Inscriptions arabes du mont Thabor.
R. Mouterde, Notes épigraphiques.
P. Peeters, S. Barlaam du Mont Casius.
S. Ronzevalle, Notes et études d'archéologie orientale.

MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ LINGUISTIQUE DE PARIS.

XV, 5.
A. Ernout, Recherches sur l'emploi du passif latin.
A. Meillet, Sur le type de 3e pers. plur. hom. ὤρμνον.
—— Note sur le ton indo-européen.
—— A propos de quelques étymologies.

MEMORIE DELLA R. ACADEMIA DELLE SCIENZE DELL' INSTITUTO DI BOLOGNA.

Ser. I, t. II, Scienze storico-filologiche, fasc. 2.
V. Puntoni, Sull' Inno omerico IX (S.-A.) · ΕΙΣ ΑΡΤΕΜΙΝ.
A. Trombetti, Saggi di glottologia generale comparata ; I, I Pronomi personali : Parte seconda (continuaz. e fine).
—— Sulla parentela della lingua Etrusca.

PROCEDINGS OF THE SOCIETY OF THE BIBLICAL ARCHUCOLOGY.

XXXI, 2.
C. J. Ball, Sidelights on Sumerian (I).
F. Ll. Griffith, A demotic marriage contract of the earlier ptolemaïc type.
C. H. W. Johns, The Sissiktu.
S. Langdon, Lexicographical studies (III-IV).
Th. G. Pinches, The Goddes Ištar in Assyro-babylonian litterature (continued).
N° 3.
M. Gaster, The samaritan book of Joshua and the Septuagint.
F. Ll. Griffith, Papyrus Dodgson.
H. H. Howorth, Some unconventional views on the Text of the Bible.
C. H. W. Johns, Thumb-Prints in Babylonia.
S. Langdon, Lexicographical studies.
F. Legge, Was khasekmui called Mena ?
A. H. Sayce, A note on « the scribings at Sinaï ».
—— The hittite inscriptions discovered by Sir W. Ramsay and Miss Bell on the Kara Dagh.
N° 4.
R. Campbell Thompson, A late babylonian. letter.
M. Gaster, The samaritan book of Joshua and the septuagint (contin.).
H. R. Hall, The discoveries in Crete and their relation to the history of Egypt and Palestine.
H. H. Howorth, Some unconventional views on the Text of the Bible.
A. F. R. Platt. The ancient egyptian methods of working hard stones.
A. H. Sayce. An aramaic ostracon from Elephantiné.

N° 5.

C. J. Ball, Sidelights on Sumerian.
F. W. Green, Notes on some inscriptions in the Etbai district.
F. Ll. Griffith, The earlest egyptian marriage contrats.
H. R. Hall, The discoveries in Crete their relation to the history of Egypt and Palestine (*contin.*).
F. Legge, The carved slates and this season's discoveries.
W. L. Nash, Notes on some egyptian Antiquities.
A. H. Sayce, A greek inscription of a king (?) of Axum found at Meroë.

RENDICONTI DELLA REALE ACADEMIA DEI LINCEI, CLASSE DI SCIENZE MOR., STOR. PHILOL.

Ser. 5, XVII, 7-9.

Jovine, L'Astarotte di L. Pulci e il Mefistofele di W. Goethe.
Majuri, Anecdota prodromea dal Vat. Gr. 305.
Notizie, delle scoperte di antichità, 1908.
Pais, Per la storia antichissima della valle del Sarno.
Zottoli, Publio Paquio Proculo panattiere e supremo magistrato pompeiano.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS.

LVII, 2-3.

P. Alphandéry. Jean Réville †.
E. Amélineau, La religion égyptienne d'après A. Erman.
Eug. de Faye, L'œuvre historique et scientifique de M. Jean Réville.
H. Gaidoz, Du changemant de sexe dans les contes celtiques.
F. Macleb, Hebraïca.
T. Segerstedt, Les Asuras dans la religion védique (1r art.
—— Les Asuras dans la religion védique (suite et fin).
J. Toutain, L'histoire des religions et le totémisme à propos d'un livre récent.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN.

2e ser. IV, 1.

E. Blochet, Notes de géographie et d'histoire d'Extrême Orient (fin).
S. Grébaut, Note sur la poésie éthiopienne.
L. Leroy, Histoire d'Haikar le sage (texte des Mss. Arabes 3637 et 3656 de Paris, avec traduct. franç. (suite).
F. Nau, Littérature canonique syriaque inédite : Concile d'Antioche ; Lettre d'Italie ; Canons « des Saints Pères » de Philoxène, de Théodose, d'Anthime, d'Athanase, etc.
—— Notes sur un fragment bohairique du martyr de St-Luc et sur la christologie de Timotée Aelure.

REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES.

XI, 1.

M. Clerc, Inscriptions des environs d'Aix.
—— Notes de Voyage.
C. Jullian, Notes gallo-romaines : 41, L'âge de Vercingétorix.
H. Lechat, La Frise du trésor des Cnidiens à Delphes : Notes sur la Gigantomachie.
T. Montanari, Questions hannibaliques.
Seymour de Ricci, L'*Anonymus argentinensis*.

XI, 2.

P. Courteault, Bibliographie des mosaïques gallo-romaines du Béarn.
—— La Paléontologie et la Préhistoire à l'Académie de Bordeaux au XVIIIe siècle.
A. Cuny, Note sur le traitement laconien de Θ provenant de T + ʽ.
—— Latin *arbiter-vetare*.
C. Jullian et H. Ferrand, Notes gallo-romaines : XLII, Rama ? Un épisode du passage des Alpes par César.
H. Lechat, La Frise du trésor des Cnidiens à Delphes : Note sur un détail de la frise Ouest.
O. Navarre, Sophocle imitateur d'Eschyle : les *Choéphores* et l'*Electre*.
L. G. Pélissier, L'archéologie à Rome en 1823.

N° 3.

A. Cuny, Le nom de *Rhêsos* chez Homère.
—— Note sur *saliunca*.
—— Tocharique « *ckācar* » *fille*.
J. A. Guillaud, Le nom de plante *saliunca*.
G. A. Hückel, Une ancienne langue indo-européenne retrouvée.
C. Jullian, Notes gallo-romaines : XLIII. A propos de Jehan de Tuim.
P. Perrenet, A propos de la bataille de Dijon.
R. Pichon, Observation sur le VIIIe

natalicium de Paulin de Nole.
Ch. Plésant, Notes sur un manuscrit peu connu du *Culex*.
G. Radet, La première incorporation de l'Égypte à l'Empire perse.
P. Waltz, La poésie morale en Grèce : l'élégie.

REVUE DES ÉTUDES GRECQUES.

XXI, n° 95.
Luc de Vos. Les palais de l'empereur Julien à Paris.
A. Meillet, La place du pamphylien parmi les dialectes grecs.
C. E. Ruelle, Bibliographie annuelle des études grecques.

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES

III, 2.
B. Allo, La Banqueroute du syncrétisme gréco-romain.
R. Garrigou-Lagrange, La distinction réelle d'essence et d'existence et le principe d'identité.
Th. Heitz. La philosophie et la foi chez St Thomas d'Aquin
E. Hugueny, La morale des Idées-Forces.
Th. Mainage, Les origines du canon chrétien de l'ancien Testament.
H. D. Noble, Le sens traditionnel du mot *passion*.
N° 3.
F. Cabrol, Le canon romain et la messe.
P. Dhorme, La conception du divin dans la religion assyro-babylonienne.
P. Duhem, Thierry de Chartres et Nicolas de Cues.
A. Gardeil, Le développement du dogme.
M. Gillet, Bulletin de Philosophie : V, Morale.
M. Jacquin, Bulletin d'histoire des Institutions ecclésiastiques.
A. Lemonnyer, **A. Deiber**, **T. Mainage** et **B. Allo**, Bulletin de Sciences des Religions.
C. Sentroul, Doute *méthodique* et doute *fictif*.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. N° 62.

N. Balthasar, Bulletin de Théodicée.
P. De Groot, Un chapitre de la « Vie de St Thomas ».
M. De Wulf, L'histoire de l'esthétique et de ses grandes orientations.
M. S. Gillet, Le tempérament moral d'après Aristote.
R. P. Hugon, La causalité instrumentale.
L. Noël, Le mouvement néo-thomiste.
Clodius Piat. Les sanctions.
R. P. Richard, Réponse au R. P. Hugon.

SPHINX.

XII, 5. 6.
E. Andersson, Le « Sphinx » médaillé.
— — Mémoire sur les « Urkunden des ägyptischen Altertums » (Urkunden der 18e Dynastie. *Erster Band*. Bearbeitet von Kurt Sethe). IV.
Lieblein, Les inscriptions trouvées dans les carrières de Hatnub.
Madsen, Une maxime de Ptah-hotpou sur les femmes.
— — L'autobiographie d'un sculpteur égyptien
XIII, 1.
E. Andersson. Explication du groupe initial de la ligne 8 de la stèle de Pithom
P. Montet, Note sur trois termes fréquemment confondus.

THE AMERICAN JOURNAL OF PHILOLOGY.

XXX, 1.
Ed. Capps, On the text of Menander's *Epitrepontes*, with notes on the Heros.
B. O. Forster, Propertius III, 24.
B. L. Gildersleeve. Stahl's syntax of the greek verb (3e art.)
G. D. Hadzsits, Aphrodite and the Dione Myth.
H. Langford Wilson, Latin inscriptions at the Johns Hopkins University.
— 2 —
W. Churchill, Duplication by dissimilation.
Ed. W. Fay, Synthesis Doliolorum Dresseliana.
T. Frank, Classical scholarship in medieval Iceland.
W. A. Heldel, Charity that begins at Home.
T. Michelson, The meaning and etymology of the Girnīr word *Sāmīpam*.
H. L. Wilson, Latin inscriptions at the Johns Hopkins University.

W. W. Wilson, The soma offering in a fragment of Alkman.

THE AMERICAN JOURNAL OF THEOLOGY.

XIII, 2.

S. J. Case, The resurrection faith of the first disciples.

P. Frazer, A recent chapter in the modernist controversy ; the history of the Wahrmund incident.

F. G. Hencke, The gift of tongues and related phenomena at the present day.

H. P. Smith, The red heifer.

—— Recent progress in the study of Luther.

W. H. Ward, A fragment of the cosmologic argument.

THE CATHOLIC UNIVERSITY BULLETIN.

XV. 3.

G. M. Bolling, A visit to the forum romanum

P. J. Lennox, Early printing in Ireland, I.

H. Parkinson, St Mary's College, Oscott, I.

Th. E. Shields, Notes on education.

—4—

D. J. Kennedy, The summa theologica of St Thomas.

P. J. Lennox, Early printing in Ireland, II.

H. Parkinson, St Mary's College, Oscott, II.

Th. E. Shields, Notes on education.

—5—

G. R. Hudleston, The black monks and education.

E. V O'Hara, The catholic Girls' high school ; its aims and ideals.

F. O'Neill, The english miracle play.

Th. J. Shahan, The knights of Columbus and the educational ideal.

Th. E. Shields, Notes an education.

—6—

W. J. Kerby, Sociological aspects of lying III.

Ed. A. Pace, The university of Louvain (1834-1909).

G. M. Sauvage, The new philosophy in France, a criticism.

Th. E. Shields, Notes on education.

THE CLASSICAL REVIEW

XXIII, 1.

J. D. A., The learner's point of view.

H. L. Jones, Two notes on Aeschylus.

A. C. P. Mackworth, Aeschylus, *Agamemnon.*

W. M. Ramsay, Perta of Lycaonia.

J. Sargeaunt, On Virgil, *Eclog.* IX, 17.

E. A. Sonnenschein, An emendation in Seneca.

—2—

H.G. Evelyn-White, Note on Herodas II, 44, 45.

J. E. Harry, κλισίαις ὄμμ' ἔχων (*Ajax, 191*).

M. Kraus, The Reading in Aristoph. *Ach.* 912.

T. Nicklin, The Aims of classical study, with special reference to Public Schools.

J. P. Postgate, Two classicals Parallels.

J. U. Powell, Propertius I. XX, 32.

A. W. Verral, The Dead of Cyrsilus, *alias* Lycides.

R. E. Wedd, Tacitus, *Ann.* IV, 33.

—— Theocritus, *Idyll* I, 136.

WIENER ZEITSCHRIFT FUR DIE KUNDE D. MORGENLANDES.

XXII, 4.

R. Brünnow, Ueber Musils Forschungsreisen.

D. H. Müller, Die §§ 280 282 des Kodex Hammurabis.

M. Schorr, Die §§ 280-282 des Gesetzbuches Hammurabi.

H. Schuchardt, Berberische Studien (Schluss).

ZEITSCHRIFT D. D. MORGENLAENDISCHEN GESELSCHAFT.

62, 4.

T. Bloch, Uber einige bildliche Darstellungen altindischer Gottheiten.

—— Die Zeit Kālidāsa's.

Jarl Charpentier, Studien über die indische Erzählungslitteratur.

H. Jacobi, Ruyyaka's Alaṃkārasarvasva (Schluss).

P. Nivard Schlögl, Die biblische-hebraïsche Metrik.

F. Praetorius, Zur Frage über das parasitische *h* des Minaïschen.

—— Aethiopische Etymologien.

C. F. Seybold, Miszellen.

Otto Strauss, Über den Stil der philosophischen Partieen des Mahābhārata.
A. Ungnad, Der Name Sanherib's.
E. Graf von Mülinen, Das Grab Abu'l-Fidā's in Hamā.
F H. Weissbach, Zur neubabylonischen und actamenidischen Chronologie.
K. Wulff, Über „ Stammabstufung „ in der malajischen Wortbildung.
A. S. Yahuda, Zum samaritanischen Josua.
Berichtigung.
T. Bloch, Eine sammlung persischer und arabischer Handschriften in Indien.
J. Charpentier, Studien über die indische Erzählungsliteratur.
A. H. Francke, Tabellen der Pronomina und Verba in den drei Sprachen Lahoul's : *Bunan*, *Manchad* und *Tinan*.
R. Otto Francke, Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen.
F. Praetorius, Das Kanaanäische und das südsemitische Alphabet.
V. A. Smith, The Tāmraparṇī river.
L. Venetianer, Ursprung und Bedeutung der Propheten-Lektionen.
Wissenchaftlicher Jahresbericht (Das Semitische, die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische, alttestamentliche Studien, Aegyptologie, von Brockelmann, Praetorius, Beer, Roeder.

ZEITSCHRIFT FUR VERGLEICHENDE SPRACHFORSCHUNG.

42, 3-4.
A. Bezzenberger, Lit. *ážůlas*.
—— Lat. *vēna*,
—— Εἶπα. ἤνεικα.
—— Litanisch *t* aus *cz*.
—— Zu den germ. reduplizierten Präteriten.
—— Ar. *pánthās* und seine Flexion.
A. Bezzenberger und W. Schulze, Nachträge.
A. Brückner, *N*- und *U*-Doubletten im Slavischen.
J. Endzelin, Lettische Miscellen.
H. Ehrlich, Zwei italische Probleme.
Ed. W. Fay, Notes on latin words.
A. Fick, Hesychglossen.
E. Fraenkel, Miscellen.
—— Zur Behandlung der auf langvokalische Wurzeln zurükgehenden Nomina in den europäischen Sprachen.
E. Fraenkel, Zu den neugefundenen Fragmenten der Korinna.
A. Frantzen, Die Namen der Goten.
—— Zu *ādīm*.
H. Jacobsohn, Πτολεμαῖος und der Wechsel von anlautendern πτ- und π- im Griechischen.
—— Die Präposition πρός
V. Lesný. Ein Beitrag zur Sprache der alten Makedonen.
H. Lüders, Sanskrit *muktā*, *muktāphala*, *phala*.
W Prellwitz, Etymologische Miscellen.
W. Schulze, λάβρος
—— θαραπεύειν.
—— sl. *ovьnь* : *ovьca*.
—— Aegypt.-griech. ρωψ.
—— Gotica.
—— Λισσέσκετο γούνων.
—— *Béarn*.
R. Trautmann, Avest *urvaθa*.
—— Altpreuss. *kaäubri*. Lat *gradior*.
—— Ueber einige anlautende *gw* des Litanischen.
—— Register zu Bd XLII.
C. C Uhlenbeck, A F. Pott und die grammatischen Kasus.
—— Trautmann. Dr R. : Gesamtregister zu den Beiträgen zur Kunde der indogerm. Sprachen (I-XXX).
A. Zimmermann, Zur Herkunft der lat. Abstrakta auf *tūra* (*sūra*).

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION.

E. Boman, Antiquités de la région andine de la République Argentine et du désert d'Atacama, I. Paris, 1908.
C. B. Bradley, The oldest known writing in Siamese, Bangkok, 1909.
Bureau of american ethnology, 26th annual Report, 1904-5, Washington, 1908.
Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae regiae monacensis ; I, 5, Cordices sancritos complectens, monachii, 1909.
M. Croiset, Ménandre *L'arbitrage*, Paris, 1908.
F. De Haan, Dagh-Register, gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts India, anno 1679. — 's Hage, 1909.
G. Del Vecchio, Diritto e personalità umana nella storia del pensiero, Bologna 1904.

E. Fonssagrives, Si-Ling. Etude sur les tombeaux de l'ouest de la dynastie des Ts'ing. I Paris, Leroux, 1907, (Annales de Musée Guimet, série 4° t. XXXI, 1.)

L. Fournereau, Le Siam ancien. Archéologie, épigraphie, géographie, Paris, Leroux. 1908. (Annales du Musée Guimet, série 4° XXXI, 2).

A. Hilka, Zur Alexandersage; zur Text kritik von Alexanders Brief an Aristoteles über die Wunder Indiens, Breslau 1909.

E. A. Jones, The place of a College of Education in a state system of schools. (Publication of the Ohio schoolmasters'club).

Koninklijke Academie van Wetenschappen (Amsterdam) : Sex Carmina. — Amico monita rebus novis adversanti.

J. Labourt, Cours supérieur d'instruction religieuse, Paris 1909.

Ch. R. Lanman, Pāli book-titles and their brief designations. Boston, 1909.

Notulen van de algemeene en directievergaderingen van het bataviaasch genootschap van kunsten en wetenschappen, Batavia, 1908.

Ohio state University Bulletin, vol. XII. (Publisched by the University at Colombus).

P. Oltramare, La formule bouddhique des douzes causes, Genève, 1909.

Saïd Boulifa, Textes berbères en dialecte de l'Atlas Marocain. Paris, Leroux, 1909 (Publications de l'ecole des lettres d'Alger, t. XXXVI).

The Johns Hopkins university circular : nos 8, 9, 10.

D. Van Hinloopen Labberton, Register op de artikelen voorkomende in het Tijdschrift voor indische taal- land- en volkenkunde, etc., Batavia, 1908.

ÉTUDES

SUR

L'ÉSOTÉRISME MUSULMAN

X.

Les Soufis, aussi bien ceux qui résident dans des monastères que ceux qui préfèrent une vie plus indépendante, se réunissent à certains jours dans de grandes salles où ils se livrent à toutes sortes d'exercices variés. Ces réunions, nommées séances extatiques سماع, n'ont, à première vue, que peu à voir avec les pratiques austères de la religion : on y chante souvent plus de poésies profanes qu'on n'y récite de versets du Koran, les danses auxquelles s'y livrent les Soufis ressemblent à des sarabandes échevelées et des femmes d'une catégorie qui se devine aisément y déclament des vers bacchiques dont toute morale est bannie.

Ali ibn Osman el-Djoullabi rapporte dans le *Keshf el-mahdjoub* qu'à la fin de leurs séances extatiques سماع, quand ils sont bien excités, certains derviches ont l'habitude de lacérer et de mettre en pièces leurs vêtements, et que la présence des sheïkhs les plus respectables ne les

19

empêche pas de se livrer à ce bizarre exercice (1) ; beaucoup de Soufis, plus modérés dans leurs actes que ces furieux, et Djoullabi tout le premier, condamnent cette pratique absurde, surtout si les vêtements sont neufs et peuvent encore faire un long usage, ce qui n'empêche pas les gens de déchirer leurs vêtements neufs pour les recoudre ensuite. Le fait suivant donne une idée suffisante de l'exaltation à laquelle peuvent arriver les Mystiques qui fréquentent ces séances extatiques. Un imam, nommé Aboul Abbas el-Ashkani, raconta à Ali ibn Osman el-Djoullabi qu'il avait assisté à une séance extatique au cours de laquelle il avait vu des démons tout nus mêlés aux derviches, dansant avec eux et les excitant par leurs cris (2). Il est certain qu'il se passait dans ces séances ésotériques des phénomènes d'extériorisation vraiment étranges, ou plutôt que les personnages qui y assistaient croyaient, par une autosuggestion hallucinatoire, les voir se produire. L'un des historiens les plus graves de l'Égypte, Taki ed-Din Ahmed el-Makrizi, raconte le fait suivant dans sa chronique intitulée كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك : le premier jour du mois de Redjeb de la six cent trente et unième année de l'hégire (3), le sheïkh Abou Abd Allah Mohammed ibn

---

(1) بدانکه خرقه کردن جامه اندر میان این طایفه معتادست و اندر مجمعهای بزرگ که مشایخ بزرگ حاضر بوده اند این کرده اند و من از علماء کروهی دیدم که بدان منکر بودند و گفتند که روا نباشد جامه درسترا پاره کردن و این فساد بود و این محال باشد که فسادی بود که مراد از ان صلاح باشد و همه کسان جامه درسترا ببرند و پاره کنند و باز بدوزند : man. supp. persan 1086, folio 241 verso.

(2) و من که علی بن عثمان جلابی ام رضی الله عنه از شیخ امام ابو العباس الاشقانی شنیدم که کفت روزی در مجمعی بودم که کروهی سماع میکردند دیوان دیدم برهنه اندر میان ایشان پای بازی میکردند و اندر ایشان میدمیدند و ایشان کرم بدان می شدند : *ibid.*, folio 239 recto.

(3) و فیها (اعنی سنة احدی وثلاثین وستمایة من الهجرة النبوبة) حضر الشیخ ابو عبد الله محمد بن عمر القرطبی سماعا بزقاق الطباخ بمدینة مصر فی اول یوم من

Omar el-Kortobi assista à une séance ésotérique à Misr, dans la Zékak-al-thabbakh, où se trouvaient plusieurs personnes, parmi lesquelles les sheïkhs Abou Abd Allah el-Karshi et Aboul Abbas el-Kastellani ; quand l'orateur eut fini de réciter, Abou Yousouf el-Dahmani applaudit des deux mains, on le vit alors s'élever de terre assis, les jambes croisées et s'élever jusqu'à la hauteur du lambris de la salle, il fit trois tours sur lui-même et retomba à sa place ; le sheïkh el-Kortobi se leva et mesura la hauteur du lambris : il était situé plus haut que sa tête de ses deux mains.

Ali ibn Osman el-Djoullabi nous apprend que la question de savoir si la danse, l'une des plus grandes attractions de ces séances ésotériques, est permise ou non, n'est pas facile à trancher ; d'après lui, comme ni le droit canon شريعة, ni le droit ésotérique طريقة, n'en parlent, et avec raison, parce que c'est un simple divertissement, et comme les sheïkhs ne l'ont ni approuvée ni blâmée (1), il est licite de prendre ce plaisir, pourvu toutefois que ce soit avec une sage modération. Des auteurs postérieurs indignés, sans doute, de ce qui se passait dans ces réunions

---

رجب وهناك الشيخ ابو عبد الله القرشي وابو العباس القسطلاني وجماعة فلما انشد القوال صفق ابو يوسف الدهماني بيديه وارتفع عن الارض متربعا الى ان بلغ انبدارية المجلس ودار ثلاث دورات ثم نزل الى مكانه فقام الشيخ القرطبي وقدر ارتفاع الانبدارية فكان اطول من قامته رافعا يديه ; man. arabe 1726, folio 80 verso.

(1) بدانكه اندر شريعت و طريقت مررقص را هيچ اصل نيست از انچه ان لهوى بود باتفاق همه عقلا چون بجد باشد و لغوى چون بهزل بود و هيچكس از مشائخ انرا نستوده اند و اندر ان غلو نكرده اند و هر اثركه اهل حشو اندر ان بيارند ان همه باطل بود و چون حركات وجدى و معاملات اهل تواجد بدان مانند بوده است كروهى از اهل هزل بدان تقليد كردند .... ; *Keshf el-mahdjoûb*, man. supp. persan 1086, folio 241 recto.

sous couleur de danse, l'ont formellement prohibée (1).

Ce spectacle écœurant de certaines de ces séances extatiques سماع ne saurait faire présumer de ce qu'elles étaient dans le principe ; on ne se figure pas l'austère Sohraverdi, Mohyi ed Din Ibn el-Arabi, Sadi ou Djélal ed-Din Roumi dansant comme des fous, lacérant leurs vêtements et hurlant comme des possédés. Néanmoins, il est certain que de bonne heure ces réunions tournèrent au scandale : on lit en effet dans le *Keshf el-mahdjoub* d'Ali ibn Osman el-Djoullabi (2) que le célèbre Djouneïd avait comme disciple un derviche qui se tenait fort mal dans les séances extatiques auxquelles il assistait et qui y causait du scandale ; plusieurs Soufis, qui en étaient troublés, s'en plaignirent vivement à Djouneïd qui menaça son élève de le chasser de sa présence s'il continuait à tenir cette conduite répréhensible. Abou Mohammed Djériri disait que, depuis ce temps, dans ces séances, cet homme ne desserrait plus les lèvres et qu'il gardait le silence le plus absolu.

Dans les réunions anciennes, on se bornait à lire le Koran, les prières et les livres des Mystiques ; ce n'est que plus tard qu'on se permit d'y chanter des vers à double sens, comme ceux dont Du Loir donne un spécimen dans la relation de son voyage, ou même ceux de Hafiz.

(1) Il existe dans le manuscrit arabe 1136, aux folios 2-13, un petit traité dans lequel un auteur qui ne se nomme pas réfute les opinions de quelques théologiens qui avaient prétendu que la danse des Soufis est contraire à la loi divine.

(2) و معروفست که جنیدرا رضی الله عنه مریدی بود که اندر سماع اضطراب بسیار کردی و درویشان بدان مشغول شدندی پیش شیخ شکایت کردند اورا کفت اکر بعد ازین اندر سماع اضطراب کنی من با تو صحبت نکنم بو محمد جریری کوید در سماع اندر وی نکاه میکردم لب برهم نهاده بود و خاموش می بود ; man. supp. persan 1086, f lo 237 recto.

Ibn Khaldoun rapporte dans ses *Prolégomènes* qu'un Soufi, parvenu à un très haut degré de sainteté, allait entendre de la musique dans les séances pour se soustraire à l'influence des sens (1).

Les chefs des Mystiques ont toujours eu la plus grande confiance dans l'effet produit par la fréquentation de ces séances sur l'esprit de leurs disciples. Djouneïd avait coutume de dire que la miséricorde divine descend sur les Soufis (2) en trois grandes circonstances, pendant les séances extatiques سماع, la récitation de la formule : « Il n'y a pas d'autre divinité qu'Allah », et pendant leurs repas, parce qu'ils mangent misérablement. Par leur récitation de la formule de l'Unité, ils se rapprochent d'Allah dans les stades des grands saints et des prophètes, et dans leurs séances, ils entendent par la révélation et ils voient l'Être Unique. D'après Mohammed ibn Nasir ed-Din Djafer el-Hoseïni el-Mekki, l'auteur du *Bahr el-maani* (3), la séance extatique est une ascension معراج analogue à celle

(1) *Notices et extraits des manuscrits*, tome XIX, page 236.

(2) وقال الجنيد تنزل الرحمة على هذه الطايفة فى ثلث مواضع عند الاكل فانهم ياكلون عن فاقة وعند المذاكرة لانهم يتجاورون فى مقامات الصديقين واحوال النبيين وعند السماع لانهم يسمعون بوجد ويشهدون حقا..... ; Sohraverdi, *Avarif el-mearif*, man. arabe 1332, folio 66 recto.

(3) و اى محبوب سماع معراج انبيا و اوليا است كما قال النبى عليه السلام دائم معراجى فى وجدى يعنى فرمود دوام معراجى من در وجد منست كما قال النبى عليه السلام معراج الروح السماع ومعراج القلب الصلوة يعنى فرمود معراج روح سماع است و معراج دل نماز است فكما قال على كرم الله وجهه ان للمومن معراجين السماع والصلوة يعنى مومن را دو معراج است يك سماع دوم نماز و اى محبوب در معراج سماع درويش را وقتى است كه هيچ يكى را از خاص و عام كنجايشى نيست كما قال النبى عليه السلام لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل و ازين وقت سماع و وجد و حالة يعنى انس و نشاط و ذوق حضرت رسالة عليه السلام مراد است ; man. supp. persan 966, folio 255 recto, et plus loin : و اى محبوب عبادت و معراج سماع كار هر كس نيايد ; *ibid.*, fol. 263 recto.

qu'Allah fit exécuter à son prophète durant la nuit où il le transporta à la mosquée lointaine et dans le monde surnaturel. Dans le même passage de cet ouvrage, il cite une tradition d'après laquelle Mahomet a dit : « La continuation de mon ascension consiste dans ma révélation » ; en d'autres termes, qu'il se trouvait dans sa révélation, dans l'état d'extase révélatrice et dissipatrice des voiles وجد où il fut quand Allah le transporta au ciel. Le prophète a également dit que l'ascension de l'esprit روح est la séance extatique سماع, tandis que l'ascension du cœur est la prière ; c'est ce qu'Ali, fils d'Abou Talib, a exprimé d'une façon plus concise en disant : « Le fidèle a à sa disposition deux ascensions, la séance extatique et la prière ». Dans l'ascension causée par la présence aux séances extatiques que fréquentent les Soufis, dit Mohammed ibn Nasir ed-Din, le Mystique se trouve à un stade où il n'a plus rien de commun avec les gens de la secte, qu'ils soient des Ordinaires عوام ou des Bons خواص et exactement au stade auquel était arrivé Mahomet et dont il a dit : « J'ai avec Allah un état extatique auquel ne participe aucun des chérubins, ni aucun des prophètes qu'il a envoyés aux hommes ». Toutefois, l'auteur du *Bahr el-maani* s'empresse d'ajouter que cette ascension produite par les séances extatiques ne se produit pas pour tous les Mystiques, pas plus que l'obédience n'est le fait du commun des hommes.

C'est toujours, comme il est aisé de s'en rendre compte, le même système si en faveur chez les Ismaïliens, non de nier la mission et les miracles de Mahomet, mais d'en faire des propriétés faciles à acquérir pour tout Mystique qui a reçu l'initiation. Le mohtésib Shems ed-Din d'Eber-

kouh a émis dans son *Medjma el-bahreïn*, l'avis modeste que le moindre Soufi tire, tout comme Mahomet, sa lumière de la lumière primordiale, c'est-à-dire d'Allah, ce qui revient à dire que tout Mystique peut arriver à être l'égal du Prophète. L'audacieuse assertion de l'auteur du *Bahr el-maani* complète dignement cette affirmation qui tend simplement à enlever toute leur valeur à la mission du fils d'Amina et aux grâces spéciales dont Allah l'a favorisé.

De plus, en disant qu'il se trouvait à chacune de ses révélations dans le même état ésotérique qui fut celui de son ascension, le prophète Mahomet aurait par cela même nié immédiatement, non seulement l'importance du miracle de son ascension, mais le miracle lui-même. Un miracle qui devient un état habituel chez un être humain, si élevé soit-il dans l'échelle mystique, n'est plus qu'un phénomène ésotérique, étrange si l'on veut et surprenant, mais qui n'a plus rien de miraculeux. Ce qui, au point de vue musulman, serait beaucoup plus extraordinaire, ce serait que le Prophète ait cru, par sa seule force ésotérique, arriver à créer en lui l'état dans lequel il se trouva pendant la nuit de son ascension.

Certains derviches qui sont les habitués des séances extatiques, dit Mohammed ibn Nasir ed-Din, quand ils regardent en haut, voient jusqu'au Trône d'Allah عرش (1) parce qu'il n'existe plus aucun voile entre leur vue ésotérique et les existences du monde intangible ; quand, au contraire, ils regardent vers le bas, ils voient le taureau et le pois-

(1) اما ای محجوب اهل سماع کسیرا کوبند که چون در سماع در اید چون نظر بالا کنند تا عرش بینند که اورا هیچ حجاب نبود و چون نظر فرو کنند کاو و ماهیرا بینند .... این سماع اهل متجلی صفات ; man. supp persan 966, folio 260 verso.

son ; ces Soufis sont ceux qui sont arrivés à la révélation des attributs, mais non encore à la révélation de l'Essence. Cela explique que les docteurs soufis regardent ces séances ésotériques comme une pratique si excellente que le même auteur dit qu'il y en aura pour les élus dans le Paradis (1) ; ces séances extatiques seront immédiates, c'est-à-dire qu'il n'y aura pas de voiles entre les élus et Allah, سماع بی واسطه et qu'ils entendront ce qui s'y chantera sans le secours des sens, tandis que celles de ce bas monde sont médiates, en ce sens qu'on y entend par l'intermédiaire des sens et que, pour révéler aux Soufis les mystères du monde intangible, l'Être Unique doit enlever de devant leur vue ésotérique بصيرت les voiles qui leur cachent le monde immatériel. C'est aux premières que s'applique la tradition prophétique : « Certes Allah a un paradis dans lequel il n'y a ni houris, ni pavillons, ni ruisseaux de lait, de miel ou de vin, dans lequel il n'y a que la présence d'Allah et la parole d'Allah ».

Le célèbre Zoul Noun Misri avait coutume de dire que les séances ésotériques sont une grâce toute spéciale envoyée par Allah pour élever à lui les cœurs des Mystiques ; cette sentence, qui est également attribuée à Djouneïd el-Baghdadi, s'explique nettement en ce sens que ces séances constituent en réalité une ascension analogue à celle pen-

---

(1) پس ای محبوب سماع بر دو نوعست سماع واسطه است و سماع بی واسطه است اما سماع بی واسطه کلام بی نهایه حضرت صمدیة است جلت قدرته که در بالا هم درین مکتوب در قلم رفته است یعنی در جنه خدای سماع بی واسطه شنوده شود که خواجه عالم علیه السلام فرموده ان لله جنة لا فیها حور ولا قصور ولا لبن ولا عسل ولا خمر الا لقاء الله وکلام الله تعالی یعنی ای محبوب درین جنه سماع و موانسه لقا دیگر نباشد و سماع واسطه درین جهانست که مقام مفارقتست .... ; *ibid.*, fol. 255 verso.

dant laquelle Allah a transporté son serviteur Mahomet de la Mecque à Jérusalem et de là au ciel.

Elle est, dit Ali ibn Osman el-Djoullabi, (1) une grâce divine ; la composition du corps est de divertissement et de distraction et, en aucun cas, la nature de celui qui commence à entrer dans la Voie n'est capable de supporter les nouveaux états que lui envoie Dieu ; aussi, du fait que cette grâce pénètre l'homme, elle produit en lui un bouleversement considérable, à tel point qu'il arrive que des derviches perdent le sens et même que certains d'entre eux meurent dans l'extase Même chez ceux qui ne ressentent pas de telles commotions, il y a toujours une perte d'équilibre du système nerveux. La révélation ne peut aller sans modifier profondément l'état de celui qui en est favorisé et sans bouleverser entièrement son être physique aussi bien que son être moral. C'est ainsi que Mahomet disait qu'il avait les cheveux blancs depuis la

(1) بدانکه سماع وارد حق است و ترکیب این جسد از هزل و لهوست و بهیچ حال طبع مبتدی قابل حدیث حق نباشد و بورود ان معنی ربانی مر طبع را زر و زبری باشد و حرقت قهر چنانکه کروهی اندر سماع بیهوش شوند و کروهی هلاك کردند و هیچکس نباشد الا که طبع او از حد اعتدال بیرون شود ... و مراد بجز اینست ازین جمله که اضطراب مبتدی اندر حلول وارد حق بدو از ان می باشد که چند وی انرا مخالفست چون ان متواتر شود اندر ان ساکن شود ندیدی که چون جبرئیل اندر ابتدا بیامد بپیغمبر طاقت رویت او نداشت و چون بنهایت رسید اکر یك ساعت نیامدی تنکدل شدی و این را شواهد بسیارست و این حکایت هم دلیل اضطراب مبتدیانست و هم برهان سکون منتهیان اندر سماع ; *Keshf el-mahdjoub*, man. supp. persan 1086, folio 236 verso et 237 recto. On peut comparer ce que disait le célèbre Shébli : و از شبلی سوال کردند کفت ظاهره فتنة وباطنه عبرة فمن عرف الاشارة حل له استماع العبرة والا فقد استدعی الفتنة وتعرض للبلية ; *Medjma el bahreïn*, man. persan 122, page 602, ce qui est traduit par Ali ibn-Osman el-Djoullabi dans son *Keshf el-mahdjoub* : ظاهر سماع فتنه است و باطنش عبرت انکه اهل اشارتست اورا سماع عبرت حلال باشد و الا ان دیکر طلب فتنه است و تعلق ببلا ; man. supp. persan 1086, folio 235 verso.

révélation de la sourate الهود. Cependant, dit Djoullabi, même quand les premières atteintes de la grâce ont produit en eux des désordres considérables, parce que la nature de leur corps est contraire à cette manifestation d'Allah, les Mystiques finissent par s'habituer à cette illumination intérieure ; au cours de ses premières visions révélatrices, Mahomet ne pouvait supporter la vue de l'archange Gabriel, et il se trouvait dans une angoisse extrême à laquelle succédait une prostration complète. Plus tard, ce fut au contraire quand la révélation ne venait pas, et tardait d'une heure, qu'il se sentait inquiet et troublé. La séance extatique est une grâce par laquelle Allah bouleverse les cœurs de ceux qui les fréquentent ; celui qui assiste à la séance extatique avec un amour parfait pour l'Être Unique, a dit Shébli dont les paroles sont rapportées par Sohraverdi dans l'*Avarif el-méarif* (1), arrive à la vérité absolue, tandis que celui qui y assiste et qui se sent porté vers Allah par son âme devient infidèle et hérétique. Djouneïd était d'avis que ces séances sont un sujet de grand trouble moral pour celui qui y vient sans être persuadé de la vérité indubitable de l'Islamisme, mais, qu'au contraire, elles donnent le repos le plus absolu au Musulman sincère. Sohraverdi, dans son *Adab*

---

(1) Cette sentence est attribuée à Zoul Noun Misri par le mohtésib Shems ed-Din d'Éberkouh و از ذو النون مصری سوال کردند که سماع چیست کفت وارد حق یزعج القلوب الی الحق فمن اصغی الیه بحق تحقق ومن اصغی الیه بنفس تزندق , et par Ziya ed-Din Aboul Nedjib Abd el-Kaher el-Sohraverdi dans son *Adab el-mouridin*, man. arabe 1337, folio 109 verso. Djoullabi dans le *Keshf el-mahdjoub*, la traduit par سماع وارد حق است که دلهارا بدو بر انکیزد و بر طلب وی حریص کند هر که انرا بحق شنود بحق راه یابد و هر که بنفس شنود اندر زندقه افتد en y ajoutant qu'Allah s'en sert pour transporter vers lui le cœur des Mystiques ; man. supp. persan 1086. folio 205 recto.

el-mouridin, et également l'auteur du *Bahr el-Maani*, considèrent surtout les séances extatiques comme une pratique qui remue les sentiments qui remplissent le cœur du Mystique (1) ; dans un passage du *Keshf el-mahdjoub* d'Ali ibn Osman el-Djoullabi, cet auteur nous apprend que l'avantage que l'on retire des séances extatiques سماع est double (2) : au point de vue matériel, on retient, au moins en partie, les vers et les chansons qui y sont récités, ce qui peut enrichir l'esprit et, jusqu'à un certain point, développer l'intelligence. La partie spirituelle et ésotérique n'est pas à la portée de tous ceux qui y assistent, car elle consiste dans la compréhension mystique des passages du Koran et même des chansons qui y sont récités, ce qui évidemment n'est l'apanage que d'une très infime minorité.

Sohraverdi dans son *Avarif*, Ali ibn Osman el-Djoullabi dans le *Keshf el-mahdjoub*, ont réuni un grand nombre de sentences des sheïkhs soufis sur les séances extatiques et le second de ces auteurs prévient le lecteur de l'impossibilité dans laquelle il se trouve de les donner toutes par suite de leur trop grand nombre (3). Il serait également trop long, et peut-être d'ailleurs un peu oiseux, de rapporter toutes les interprétations mystiques qu'ils donnent de cette pratique favorite des Soufis.

Ali ibn Osman el-Djoullabi est d'avis, comme la plupart des docteurs soufis, que les meilleures des séances extatiques sont celles où on lit le Koran, mais il n'est pas

(1) وقيل السماع يحرك ما تنطوى عليه القلوب من السرور والحزن والخوف ... *Adab el-mouridin*, man. arabe 1337, folio 110 recto.

(2) Man. supp. persan 1086, folio 235 recto.

(3) Man. supp. persan 1086, folio 235 recto ; beaucoup de ces traditions, sur ce sujet, comme sur les autres, ont été inventées par les Soufis pour les besoins de leur doctrine.

défendu d'assister aux séances où l'on ne fait que réciter des poésies (1). La parole de Dieu est ce qu'il y a de meilleur à entendre dans ces séances, pour le cœur, à cause de son utilité, pour l'esprit, à cause de l'augmentation du savoir qu'elle procure, pour l'ouïe, à cause du plaisir qu'elle donne. Elle est obligatoire aussi bien pour les croyants que pour ceux qui ne professent pas l'Islam. Mahomet a dit : « Certes, il y a des poésies qui sont la sagesse même, mais la science de la sagesse (la philosophie rationaliste) égare le croyant dès qu'il l'a trouvée. Le mieux, c'est de rencontrer ces poésies ». Cette restriction est bien dans les traditions musulmanes, et l'on sait la haine que Mahomet a toujours vouée aux poètes, bien qu'il ait dit : « La parole la plus véridique qu'aient dite les Arabes est celle de Lébid » (2).

Dans son *Adab el-mouridin*, Aboul Nedjib Sohraverdi donne comme règle inflexible que l'on doit toujours commencer ces séances par la récitation d'un passage du Koran et les terminer de même. Le mohtésib Shems ed-Din d'Éberkouh donne les mêmes conseils aux novices et il leur recommande de fréquenter seulement les séances (3)

---

(1) اولی‌ترین سماع مسموعات مر دل‌را بفوا د و سررا بزواید و کوش‌را بلذت کلام خداوندست و ماموروند همه مومنان و مکلف همه کافران از ادمی و پری بشنیدن کلام ایزد تعالی : *Keshf el-mahdjoub*, man. supp. persan 1086, folio 228 recto. و در جمله شنیدن شعر مباح است و پیغمبر صلی الله علیه وسلم شنیده است و صحابه گفته اند و شنیده و از وی می اید که گفت صلواة الله علیه ان من الشعر لحکمة والحکمة ضالة المومن من حیث وجدها فهو احق بها بدرستی که از شعر شعریست که حکمه باشد و حکمة ضاله مومن بود که از وی غایب است بیاید بدان اولیتر باشد *ibid.*, folio 231 verso.

(2) اصدق کلمة قالتها العرب قول لبید, en persan راست ترین کلمه که عرب گفته اند قول لبیدست ; *ibid.*, folio 231 verso.

(3) چون حاضر شود بذکر مشغول باشد که سماع ذکر لائق‌تر از سماع شعر خاصه که قوال غزلها خواند که مشتمل بر محبت و شوق باشد تا نفس بدان اهتزاز ننماید و د

où l'on récite la formule de l'Unité, le ذكر, celles où l'on lit des vers sur la mort, sur la vie future et sur des sujets mystiques, qui engendrent dans leur âme la crainte religieuse, l'angoisse mystique et des extases, et qui ne peuvent qu'élever l'esprit de ceux qui les entendent développer devant eux. Il les met en garde contre les séances où l'on se borne à réciter des ghazels et des poésies amoureuses qui pourraient les entraîner à des écarts d'imagination fâcheux pour leur progrès dans la voie mystique.

Les séances extatiques سماع, dit Hoseïn ibn Ali el-Vaiz el-Kashifi, sont le repos du cœur de ceux qui aiment l'Être Unique, la joie de l'esprit des Soufis parfaits, la nourriture de l'âme de ceux qui ont embrassé la vie mystique (1), et elles guérissent toutes leurs souffrances. Shems ed-Din d'Eberkouh en donne une autre interprétation : ces séances, dit-il, mettent en mouvement les chaînes de l'amour et les liens de l'affection qui existent entre l'âme نفس et l'esprit روح par un effet de la grâce divine (2) ; dans un passage voisin, il en donne une explication moins alambiquée, qui consiste en ce que la séance extatique est un moyen pour le cœur قلب des Mystiques d'arriver à la

———

طریقت مدعی نشود و اگر قوال انشاد شعری کند که مذکر موت و مورث خوف و قبض و حزن و بکا و احوال قیامت و فوات زندکانی بحسرت و ندامت و حساب و قصاص و مواقف عرصات باشد مستمع شود : *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, page 456.

(1) سماع که ارام دل عاشقان و سرور سینهٔ صادقان و غذای جان سالکان و دوای درد سالکانست : *Lebb-i lobab-i Mesnevi*, man. supp. persan 1141, folio 115 verso.

(2) سماع عبارت از تحرك علاقه محبت و سلسله ارتباطی باشد که میان روح و نفس است و بواسطه امر الهی متحرك شود : *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, page 604.

révélation, au dévoilement كشف et à la contemplation de l'Être Unique.

Dans un autre passage de son commentaire sur le *Mesnévi*, intitulé لب لباب مثنوى, Hoseïn el-Vaïz el-Kashifi explique ainsi les vertus des séances extatiques : L'homme se compose de quatre éléments (1) : l'âme نفس, l'élément passionnel هوا, la raison عقل et l'esprit روح; chacune de ces parties composantes, chacun de ces quatre éléments, dont la somme forme le microcosme humain, doit recevoir son aliment, sous peine de voir se rompre l'équilibre de l'ensemble. Tout ce qui arrive à l'homme dans le domaine psychique ou moral est un aliment pour l'un de ces quatre éléments, mais rien de ce qui existe dans la nature ne peut fournir à l'homme une nourriture capable d'alimenter à la fois les quatre parties essentielles dont son être moral est composé ; dans la plupart des cas, elle ne fournit d'aliment qu'à une seule de ces parties, de telle sorte que les trois autres dépérissent, s'irritent, et que l'harmonie de l'être moral disparaît en laissant la place aux affections mentales. L'équilibre ne peut se

---

(1) ادمی‌را نفسیست و هوائی و عقلی و روحی و هر یك‌را ازین چهار غذایی باید و هر چه بادمی رسد غذای یکی ازین چهار باشد و چون غذای یکی پدید اید حال دیگران بوحشت انجامد و در عالم وجود پریشانی پیدا شود اما چون چیزی برسد که هر چهاررا در ان نصیب باشد و هر یك غذاء خود بر دارند خصومت از میان منقطع کردد و هر یك بغذاء خود مشغول شوند و بیکدیگر فرا سازند و در سماع این حال دست دهد که چون شخصی سخنی باواز خوش شنود هر یك ازین چهار محظوظ شوند اولا نفس در راستی و کجی صورت و نثر و نظم و صنایع و بدایع ان سخن نکرد و هوا در استقامت و انحراف اصول موسقی و ترتیت و نسق و نغمات متامل شود و عقل باصل معانی و حقائق سخن ملتفت کردد و روح باواز خوش که نشانه ایست از عالم ارواح میل کند هر یك بغذاء خود اشتغال نمایند و در میان لذت جمیعت و ذوق و شوق حاصل اید *Lebb-i lobab-i Mesnévi*, man. supp. persan 1141, folio 115 verso à 116 recto.

rétablir qu'à la condition expresse de trouver une nourriture qui permette aux éléments sacrifiés de regagner ce qu'ils ont perdu et de retrouver l'avance que l'élément favorisé avait prise sur eux : quand cela est, et quand il arrive à l'homme une chose qui peut être une nourriture pour ses quatre composantes, chacune d'elles se nourrit de son côté, et l'inimitié, que ressentaient celles qui ne trouvaient rien pour se sustenter, disparaît ; c'est à cette seule condition que l'équilibre peut se rétablir et que les fonctions mentales redeviennent normales. Ces conditions, d'après Hoseïn ibn Ali el-Vaïz el-Kashifi, se rencontrent particulièrement dans les séances ésotériques, et l'on chercherait en vain un autre exercice ou une autre pratique qui permette d'arriver aussi complètement à ce résultat. La raison qu'il en donne est aussi puérile que son raisonnement est juste et précis : Quand l'on entend déclamer une chanson avec une belle voix, dit-il, réciter dans la perfection une pièce de vers, chacune des quatre parties composantes de l'homme trouve un aliment intellectuel suffisant pour son développement normal : l'âme, par la facture extérieure de la poésie qu'elle entend, l'élément passionnel هوا, par les modulations de la musique, la raison par la signification des paroles qui sont chantées, l'esprit, par la beauté de la voix du chanteur qui est une manifestation نشانه venant du monde des esprits, du monde intangible.

Ce passage du commentaire d'el-Vaïz el-Kashifi sur les extraits du *Mesnévi* de Djélal ed-Din el-Roumi rappelle l'histoire de l'arc de Cambyse qui est racontée par Hérodote, et elle est un exemple curieux de l'emploi de la musique dans les maladies mentales.

Le Soufi Shébli (1) disait que les séances, dans leur partie exotérique et tangible, sont exposées à causer un grand trouble et de grands bouleversements, par la descente dans l'homme de la grâce efficiente d'Allah, et peut-être aussi, à cause du bruit qui s'y fait, mais qu'en les regardant au point de vue ésotérique et métaphysique, on y voit distinctement un enseignement occulte, une révélation. Dans de telles conditions, ce docteur a posé comme principe qu'on peut en permettre la fréquentation aux Soufis qui sont capables d'interpréter les signes et les manifestations qui leur viennent de l'Être Unique et qui, dans ces conditions, en retireront un bénéfice considérable ; mais qu'il faut en défendre la fréquentation à ceux qui ne peuvent interpréter ces signes, parce qu'ils n'y récolteront que trouble et mal. C'est à cette opinion que paraissent s'être rangés la plupart des Mystiques qui, comme nous l'apprend le mohtésib d'Eberkouh, sont d'avis que l'on doit formellement interdire, non seulement à la communauté musulmane, mais encore aux simples néophytes عوام, de se rendre aux séances ésotériques et qu'il ne faut le permettre qu'aux Soufis qui sont arrivés à la Connaissance عارف. Cela est évidemment aller un peu loin, car les Soufis qui sont arrivés à la Connaissance, au Nirvana, ne sont pas légion et, s'il n'y avait qu'eux pour fréquenter les séances ésotériques, elles risqueraient fort de manquer de public ; il faut probablement comprendre que seuls ceux qui connaissent les doctrines de la secte, sans encore être

(1) *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, page 662 et *Keshf el-mahdjoub*, man. supp. persan 1086, fol. 235 verso. Le texte est donné en note quelques pages plus haut.

arrivés aux derniers stades de la Voie, et sans que l'on sache s'ils y arriveront, ont toute faculté d'y assister ; c'est dans ce sens que Ali ibn Osman el-Djoullabi a dit dans son *Keshf el-mahdjoub* (1) que les novices ne doivent pas aller aux séances ésotériques سماع quand ils débutent dans la vie mystique de peur de s'exciter et de se déranger l'esprit, car elles peuvent offrir d'immenses dangers quand on n'y est pas préparé ; de plus, ils doivent attendre que le Sheïkh leur en donne la permission ; encore ne leur est-il pas permis de se mêler aux exercices bruyants des assistants et il leur est prescrit de se tenir à l'écart.

Dans le *Bahr el-maani*, Mohammed ibn Nasir ed-Din Djafer el-Hoseïni el-Mekki dit d'une façon plus absolue que la fréquentation des séances extatiques est complètement défendue aux novices et aux gens ordinaires parce qu'elle ne peut qu'encourager les mauvaises passions de leur âme نفس, qui joue en eux un rôle beaucoup trop grand ; que l'on peut la permettre légitimement aux Soufis qui sont parvenus au stade de l'amour pour l'Être Unique pour faire vivre leur cœur, qu'elle est très bonne et très recommandable pour les Soufis qui vivent en société avec ces derniers pour qu'ils les imitent et se conforment à leur conduite (2). Cela montre combien ces réunions menaçaient de tourner au dévergondage et de détourner de leurs devoirs les gens encore insuffisamment ancrés dans la discipline mystique.

---

(1) و من كه على بن عثمان جلابى ام رضى الله عنه ان دوستتر دارم كه مبتديان را بسماعها نگذارند تا طبع ايشان بشوليده نشود كه اندر ان خطرهاى عظيم است و افت بزرگ ; man. supp. pers. 1086, fol. 243 recto.

(2) السماع حرام للعوام لبقا نفوسهم ومباح للعاشقين لحيوة قلوبهم ومستحب لاصحابهم بمتابعتهم ; man. supp. persan 966, folio 257 recto.

Les Sheïkhs soufis paraissent s'être trouvés assez embarrassés pour diviser les différentes sortes de séances extatiques سماع en catégories qui correspondent au degré d'avancement de leurs élèves dans la voie mystique ; les uns, comme Sohraverdi, tout en reconnaissant la grande valeur de ces séances comme pratique religieuse, hésitent beaucoup à en conseiller la fréquentation à leurs disciples, et l'on vient de voir qu'au contraire Hoseïn ibn Ali el-Vaïz el-Kashéfi leur attribue la puissance presque magique de pouvoir remédier à tous les désordres d'un système nerveux épuisé par les extases et les macérations.

Un célèbre docteur soufi, nommé Abou Bekr el-Kattani, disait, au témoignage de Sohraverdi (1), et d'une façon d'ailleurs assez énigmatique, que, dans les séances extatiques, les gens ordinaires, par lesquels il entend évidemment les Musulmans qui ne sont pas affiliés à l'Ordre, se bornent à suivre les tendances de leur caractère, autrement dit, qu'ils n'y vont que pour y chercher un amusement et une distraction, que les novices y assistent à la fois avec un vif désir et une grande crainte, que les Saints y reçoivent les faveurs et les grâces efficientes de l'Être Unique, que les Soufis qui sont parvenus à la Connaissance y trouvent la contemplation de la Divinité et enfin que les personnes qui sont en possession de la Vérité absolue, celles qui sont arrivées au dernier stade de la Voie, y sont favorisées du dévoilement et de la révélation. Chacune de ces personnes a une origine (2) et un stade spéciaux.

---

(1) قال ابو بكر الكتانى سماع العوام على متابعة الطبع وسماع المريدين رغبة ورهبة وسماع الاوليا روية الالا والنعما وسماع العارفين على المشاهدة وسماع اهل الحقيقة على الكشف والعيان ولكل واحد من هولاء مصدر ومقام ; *Avarif el-méarif*, man. ar. 1332, folio 73 recto.

(2) مصدر : le sens de ce mot n'est pas facile à déterminer ; ce passage doit signifier que chacune des personnes de la hiérarchie ayant une

La meilleure division et la plus simple, celle à laquelle les docteurs soufis auraient pu se tenir, consiste à répartir les séances سماع en profanes, dans lesquelles on récite les ghazels à double sens des poètes mystiques et où l'on fait de la musique, et celles, infiniment supérieures, où l'on récite la formule de l'Unité ذكر, et au cours desquelles on se livre à des exercices de piété comme de lire des traités en prose ou en vers, tels le Mesnévi, sur des sujets mystiques (1).

Il est évident que cette division a paru trop simple à des esprits habitués à considérer les choses et les faits dans leurs détails les plus minuscules et à pousser l'analyse jusqu'à ses plus extrêmes limites. Une autre division, également très conforme à l'esprit du Soufisme, est celle d'Abou Bekr el-Kattani qui, comme on vient de le voir, répartit les séances extatiques en trois groupes corres-

intellectualité et une mentalité à elle, qui ne se retrouvent identiques dans aucune autre, part d'un point de départ qui lui est spécial, et qui, naturellement, varie suivant chaque individualité ; par conséquent, chaque Mystique, prenant de la doctrine ce qui convient à son esprit et se développant dans une voie qu'il est seul à suivre, arrive à un aboutissement qui lui est spécial et qui est justement son stade مقام ; c'est évidemment en ce sens que les docteurs soufis sont d'avis que les stades sont en nombre infini et qu'en réalité, il y a autant de stades qu'il existe de Mystiques ; s'ils ont créé des catégories de stades, c'est uniquement pour réunir sous une même rubrique des nuances, des variantes, du même état, qui offrent une même partie commune, de beaucoup la plus importante, mais qui diffèrent par l'originalité, l'idiosyncrasie, de chacun des personnages qui composent la hiérarchie mystique. Les Soufis n'ont jamais prétendu que tous ceux qui sont arrivés au même stade sont des répliques d'un même individu type : cela serait absolument contraire aux théories de l'Ésotérisme, comme d'ailleurs à celles de la raison.

(1) Shems ed-Din Ibrahim, *Medjma el-bahrein*, p. 457 ; le texte de ce passage a été donné un peu plus haut.

pondants aux trois grandes catégories entre lesquelles les Soufis divisent la communauté de l'Islam : l'ensemble des Musulmans qui n'ont pas été initiés à la vie mystique, les gens du siècle عوام, les bons خواص, les خواص الخواص, cette dernière classe comprenant, dans sa théorie, les Saints, les Soufis arrivés à la Connaissance et ceux qui sont parvenus à la Vérité absolue, dans lesquels il faut reconnaître les Mystiques au stade de la Solitarité.

Un sheïkh, nommé Abou Taleb el-Mekki, a dit, toujours au rapport de Sohraverdi, que, parmi les séances extatiques, il y en a qui sont licites, d'autres illicites, d'autres enfin douteuses. Celui qui assiste à la سماع, et y entend par son âme de façon à prendre un plaisir sensuel, commet un acte répréhensible au premier chef, car l'âme نفس est l'origine de tous les mauvais instincts qui peuvent assaillir l'intellect et, dans ces conditions, elle ne peut lui faire prendre plaisir qu'aux choses qui flattent ses passions et ses pires instincts ; ce genre de séance est formellement interdit (1). Si le Soufi assiste à la séance de

---

(1) وقد ذكر الشيخ ابو طالب المكى رحمه الله ..... فى السماع حلال وحرام وشبهة فمن سمعه بنفس مشاهدة شهوة وهوى فهو حرام ومن سمعه بمعقوله على صفة مباح من جارية او زوجة كان شبهة لدخول اللهو فيه ومن سمعه بقلب بمشاهدة معان تدله على الطريق وتشهده طرقات الجليل فهو مباح هذا قول الشيخ ابى طالب المكى وهو الصحيح ... ; Sohraverdi, *Avarif el-mèarif*, man. arabe 1332, folio 65 verso. Ce passage de l'*Avarif el-mèarif* a été paraphrasé ainsi qu'il suit par le mohtésib Shems ed-Din d'Èberkouh, dans le *Medjma el-bahreïn* : و بعضى كفته اند كه سماع سه گونه تواند بود حلال و حرام و شبهت زيرا كه سالك يا بنفس مستمع باشد يا بروح اما در اول كه مهيج هوا و شهوت باشد حرام تواند بود و اما دوم كه انديشه در صفات جمال و شمايل محبوب و مستحسنات طبع و نفس باشد چون تصور جوارى و غلمان لكن معطل از وقاع و مباشرت يا ملاعبه با غلمان و موانست با ايشان ..... مباح تواند بود اما سيوم كاشف مغيبات و رافع حجب روحانى و ظلمانى

telle façon que ce soit sa raison عقل qui entende, et non son âme, s'il écoute des choses qui sont licites comme indifférentes مباح, telles des chansons récitées par des femmes, la fréquentation de la séance est douteuse parce qu'il y entre un plaisir sensuel, autrement dit, on ne peut se prononcer absolument sur la question de savoir si, oui ou non, le Soufi a le droit d'y assister. S'il y va et se délecte sensuellement des choses qu'il voit et qu'il entend, elle est illicite, dans le cas contraire, elle est licite. Si le Mystique y entend par le cœur de façon à contempler les significations mystiques des choses qu'il entend, significations qui lui montrent et lui indiquent le chemin de la Vérité, la Voie ésotérique, il lui est parfaitement licite d'assister à n'importe quelle séance, car ses pensées sont dirigées vers les attributs de l'Être Unique, et dans ce cas, il est clair qu'il peut entendre réciter n'importe quoi, puisqu'il n'en retiendra que les significations ésotériques qui ne peuvent être entachées de matérialité.

L'auteur du *Keshf el-mahdjoub*, Ali ibn Osman el-Djoul-

باشد تا روح بمشاهده حقائق اشیا و ماهیات اعیان و دلالت الفاظ و شهادت معانی بقرب حضرت الهی مستسعد کردد ; *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, p. 603.

On voit par ce passage que pour le mohtésib d'Éberkouh, les séances auxquelles on assiste par l'âme ne servent qu'à remuer et à exciter les passions et, par conséquent, qu'elles doivent être rigoureusement interdites aux Soufis ; que les secondes, celles où l'on assiste par l'esprit peuvent être tolérées, mais que les troisièmes seules permettent d'arriver à la révélation et au Nirvana ; toutefois, il apporte au texte du sheïkh Abou Taleb el-Mekki cette aggravation que non seulement il parle des séances auxquelles assistent des chanteuses qui sont des prostituées, mais également de celles où figurent des jeunes garçons dont le rôle se devine sans qu'il soit nécessaire d'insister sur ce point, bien qu'il soit d'avis qu'elles sont licites si l'on se borne à admirer l'élégance et la grâce de leurs formes et à y voir l'excellence de la création d'Allah.

labi, dit avec raison qu'en réalité il y a autant de genres de séances ésotériques سماع que d'intentions dans lesquelles on y assiste (1) et que, par conséquent, il est inutile de chercher à les ramener à plusieurs chefs principaux, autrement dit, que la question n'est point de savoir si telle ou telle séance est licite ou non ; elle se pose d'une façon toute différente, et ce qu'il faut savoir, c'est dans quel esprit, dans quelle intention, les Mystiques s'y rendent, et dans quel but (2). Tous ceux qui y prennent part, dit-il, se divisent en deux catégories, ceux qui entendent le sens spirituel des paroles qui y sont prononcées et ceux qui n'entendent uniquement que les paroles ; le savant sheïkh est d'avis que ces deux manières d'entendre ce qui se dit dans les séances ésotériques sont également la source de bien et de mal, car c'est la façon seule dont on écoute réciter, et dont on comprend, qui fait la valeur ésotérique des choses qui sont récitées : un homme qui a l'esprit juste tourne tout dans un sens juste, un homme qui a l'esprit faux déforme et abîme les plus belles et les plus sensées ; il est évident que seuls les premiers tirent un bénéfice de leur présence à ces réunions, et même qu'il n'y a qu'à eux qu'il est permis d'y assister. Il eut été possible de s'en tenir là, car la distinction est suffisamment nette et celles que les Mystiques postérieurs ont inventées n'ont guère fait qu'embrouiller la question.

---

(1) بدانکه سماعرا اندر طبایع حکمها مختلف است همچنانکه ارادت اندر دلها مختلف است وستم باشد که کسی مرانرا بریك حکم قطع کند و جمله مستمعان بر دو گروه اند یکی انکه معنی شنوند و دیکر انکه صوت شنوند و اندرین هر دو اصل فواید است و افات زانچه شنیدن اصوات خوش غلیان معنی باشد.... : man. supp. persan 1086, folio 234 recto

(2) En réalité, c'est bien dans ce sens qu'Abou Taleb el-Mekki et l'auteur du *Medjma el-bahrein* dans le passage cité dans la note précédente, ont compris la division de ces séances.

Se basant également, non sur la nature de la séance elle-même, mais sur l'intention des personnes qui y assistent, le mohtésib d'Éberkouh dit, qu'au point de vue soufi, les Mystiques se divisent en trois grandes catégories : 1° les متسمع « ceux qui cherchent à entendre » (1), qui y assistent et qui écoutent pour occuper leur temps ; 2° les مستمع « ceux qui entendent en secret », qui y vont dans l'intention de perfectionner leur raison et écoutent par leur raison ; 3° les سامع « ceux qui écoutent », qui s'y rendent dans l'espoir d'arriver à l'Être Unique, anéantis dans le désir de la Vérité absolue et qui écoutent par la Vérité, par la raison métaphysique.

Si cette division repose sur une distinction classique entre les diverses catégories de Mystiques, qui n'est autre que celle entre les Ordinaires, les Bons et les Excellents, il est certain que la terminologie adoptée par le mohtésib d'Éberkouh ne repose pas sur des fondements bien solides, et qu'il ne faut voir dans la juxtaposition de ces trois participes tirés de formes diverses de la même racine arabe, qu'une sorte de jeu de mots sans grande importance. Aussi est-il assez inutile de chercher à rendre en

(1) و اما شنوندکان برای طایفه متصوفه سه صنف باشند متسمع و مستمع و سامع اما متسمع بحکم وقت شنوا باشد و مستمع بحکم عقل و سامع بحکم حق و برای اهل تحقیق دو صنف بیش نباشد زیرا که سامع بحکم حق در نهایت درجات عقل باشد لکن عقل‌را دو کوش تواند بود طبیعی و وضعی و بعبارتی بدیهی و کسبی و عزیزی و مستفاد هم کویند اما کوش وضعی انست که از حق شنود و بحق شنود .... پس ان کوش که بعقل شنوا باشد در هر چیز شنود و از هر چیز شنود و از همه جا شنود یعنی مقید نباشد .... و اما انك بنفس شنوا باشد از نغمهاء متناسب و لحنهاء موزون و اوازهاء خوش شنود لاجرم متحرك شود بوجدی که نتیجه طبع موزون و ضروب موزون باشد و حینئذ حجاب نفس منسدل کردد و چشم دل بانبساط طبع موزون مترصد شود ; man. persan 122, p. 605.

français les nuances fugitives qui différencient ces trois termes qui tous, en définitive, signifient « celui qui écoute, qui assiste à une سماع ».

Au point de vue des Soufis qui sont parvenus aux dernières limites de la Connaissance et au Nirvana absolu اهل تحقيق, ces trois catégories se réduisent à deux ; en effet, celui qui vient écouter dans le désir de parvenir à la Vérité absolue est parvenu aux ultimes limites de la raison, mais cette raison elle-même peut avoir deux moyens différents d'écouter, le premier inné ou naturel, le second acquis ou secondaire. Le deuxième de ces aspects consiste en ce que le Mystique écoute ce qui se passe dans la séance ésotérique comme venant de l'Être Unique, dans l'Être Unique.

L'aspect de l'entendement qui écoute par la raison entend dans chaque chose, de chaque chose, et de tout endroit, c'est-à-dire qu'il n'est pas restreint par des liens matériels comme l'aspect de l'entendement qui écoute par les sens. Quant à la personne qui écoute par son âme نفس, elle ne comprend de la séance extatique que sa partie matérielle et exotérique, la cadence et le rhythme des vers, l'accord des voix et de la musique, mais toutes ces contingences lui voilent l'importance de la séance, c'est-à-dire sa partie ésotérique, car elles constituent autant de voiles créés par son âme qui s'interposent entre sa vue intérieure et le monde intangible.

Hoseïn ibn Ali el-Vaïz el-Kashifi a adopté, dans un passage du *Lebb-i lobâb-i Mesnévi*, une division qui se rapproche beaucoup de celle d'Abou Bekr el-Kattani ; on reconnaîtra sans peine qu'elle est faite, comme d'ailleurs celles qui la précèdent, beaucoup moins d'après la nature

des séances et le genre de divertissements que les assistants y peuvent goûter, que d'après la cérébralité et la mentalité des assistants, et la façon dont ils cherchent à tirer parti du spectacle qui leur est offert.

Le premier de ces groupes, celui des séances ésotériques destinées aux Ordinaires عوام, c'est-à-dire aux Musulmans du commun, sans éducation mystique et également aux Soufis des basses catégories, se subdivise en quatre catégories : naturalistes, passionnelles, concupiscentes et hérétiques (1).

Dans ces séances, les assistants écoutent et perçoivent par leur âme نفس, qui, comme l'on sait, est la partie inférieure et maudite de la spiritualité de l'homme ; aussi sont-elles formellement interdites aux Mystiques. Ce sont les réunions de derviches de bas étage, ou plutôt de gens qui exploitent la crédulité publique en se donnant comme des personnages importants des confréries soufies et qui se livrent à tous les dévergondages et à toutes les licences sous couleur de religion.

Les séances de la seconde catégorie sont celles des Bons خاص ; les Mystiques qui y assistent écoutent par leur cœur, et non par les sens, les vers qui y sont déclamés, ainsi que la musique ; elles se divisent en trois groupes dont les caractéristiques sont l'espérance, la ter-

---

(1) و سماع سه قسم است اول سماع عام و ایشان بنفس شنوند و ان چهار نوع است طبیعی و هوای و شهوانی و بدعتی و این همه حرامست دوم سماع خاص و ایشان بدل شنوند و ان سه نوع است رجائی و خوفی و علمی و هر سه نوع پسندیده است سوم سماع اخص و ایشان بروح شنوند و درین هیچ علت نیست و ایشان هر چه شنوند از حق تعالی شنوند و بحق تعالی شنوند ; man. supp. persan 1141, folio 116 recto.

reur religieuse et la science (1) ; il est à peine besoin de dire qu'elles sont toutes licites et que le Mystique qui y assiste pour écouter par le cœur accomplit de ce fait seul une œuvre pie.

Les séances extatiques de la troisième catégorie sont réservées aux êtres qui sont parvenus au sommet de l'échelle mystique, aux Excellents ou Élus خواص الخواص ; ce sont celles dans lesquelles les assistants écoutent et perçoivent par leur esprit روح, où ils oublient que les chants et la musique sont les effets de causes matérielles et où ils les entendent comme venant d'Allah et en Allah.

Le mohtésib d'Éberkouh donne des séances extatiques سماع une classification un peu différente, mais qui se rattache à celle d'Hoseïn ibn Ali el-Vaïz el-Kashéfi. Les personnes qui assistent aux séances y vont entendre, soit par leur nature, soit par l'extase, soit par l'Être Unique (2). Les séances ésotériques où l'on entend par la nature, c'est-à-dire uniquement par le moyen des sens matériels, sont à la fois pour les gens ordinaires عوام et pour les Bons خواص, parce que la matérialité humaine trouve un grand plaisir dans l'audition de belles voix, et que c'est là tout

(1) رجا signifie l'espérance mêlée de crainte que ce qu'on désire n'arrive pas, d'où le sens de « peur » que ce mot a souvent ; خوف est la terreur absolue des mystères de l'Être Unique.

(2) و بعضی از صوفیان کفته اند که مستمع در سماع بسه وجه تواند بود از جهت انك یا بطبع مستمع باشد یا بحال یا بحق اما اول خاص و عام در ان مشترك اند زیرا که جبلت بشر از اواز خوش استلذاذ یابد و اما انك مستمع بحال باشد لا محاله متفکر باشد در مسموع و متذکر عتاب یا خطاب یا وصل و هجران یا قرب و بعد یا متاسف باشد بانچه فائت شده باشد یا متعطش بانچه نیامده ...... و اما انك مستمع بحق باشد بهیچ حال که ممزوج بحظوظ بشری باشد متصف نشود بلکه هنوا باشد از خدا بخدا *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, page 603.

ce que l'on peut saisir par les sens (1). Les personnes qui, assistant à ces séances, y entendent par l'extase, recherchent l'interprétation ésotérique des sons qui frappent leur oreille et pensent au sens mystique des paroles qui y sont prononcées ; ils se plongent dans la méditation des choses qu'ils entendent, les interprètent comme des reproches de leur vie ou des allocutions, comme des signes qu'ils s'approchent ou s'éloignent d'Allah ; ils s'affligent de ce qu'ils ont laissé perdre et brûlent de la soif de ce qui n'est pas encore arrivé. Quant aux personnes qui entendent dans les séances par l'Être Unique, ce sont celles qui ne font attention à aucune des choses qui appartiennent à la nature humaine, mais qui écoutent ce qui s'y passe comme venant de l'Être Unique et en lui.

Comprises de cette façon et ainsi interprétées, les séances ésotériques sont éminemment propres à produire dans l'âme du Mystique, par le moyen de sa vue extatique بصيرت, le dévoilement كشف et la révélation مشاهدت du monde intangible et à dissiper les voiles, aussi bien ceux qui proviennent des lumières que ceux qui ont les ténèbres pour essence.

Si méritoire que soit la fréquentation des séances ésotériques parfaitement licites, les Mystiques qui font partie d'une congrégation, et ceux qui vivent sous la direction d'un sheïkh, doivent solliciter de leur supérieur la permission de s'y rendre, lui seul étant capable de discerner si ses élèves sont en état d'en tirer profit ; dans le cas contraire, le Mystique qui s'y rendrait sans demander conseil à plus savant que lui s'exposerait aux plus graves dangers.

(1) Les Néo-Platoniciens, comme Plotin et son disciple Porphyre, font de la musique l'art par excellence.

Les séances extatiques sont généralement présidées par un sheïkh, et quand l'un des ces personnages ne peut se déplacer, il envoie l'un de ses meilleurs disciples pour tenir sa place. Quand le sheïkh ou un grand personnage de la hiérarchie mystique assiste à une séance extatique, au moment où il se lève pour entendre réciter, tous les Soufis doivent se lever et rester debout à leurs places tant que le sheïkh reste debout. Quand le sheïkh s'asseoit, tout le monde doit s'asseoir. Quand le sheïkh ou son vicaire interpelle un derviche au milieu de l'assemblée et lui ordonne de venir, celui-là seul doit répondre et les autres sont tenus de garder le silence et de ne pas bouger. Si le sheïkh en appelle plusieurs ou s'adresse à tous, on doit obéir rigoureusement à ses ordres. Si le sheïkh perd son turban, tout le monde doit immédiatement enlever son turban, à moins d'excuse parfaitement valable ; si, au cours d'une séance ésotérique présidée par un sheïkh, un derviche vient à tomber en extase, s'il se lève et se livre à des mouvements désordonnés, les assistants ne doivent se lever que si le sheïkh se lève ; si le sheïkh se lève, tous les assistants en doivent faire autant ; s'il ne se lève point, mais qu'il fasse signe aux autres de se lever, ceux-ci doivent immédiatement obéir ; s'il ne fait aucun signe, tout le monde doit rester tranquille jusqu'à ce que le derviche reprenne son état normal (1). Un célèbre docteur

---

(1) و اما ادب بیست و چهارم که اگر در وقت سماع شیخ یا خلیفه شیخ یا بزرگی از بزرگان دین حاضر باشد چون او بسماع بر خیزد دیگران بر خیزند و هر یك بر جای خود واقف شوند و چون شیخ یکی‌را در میان کشد انکس تنها اجابت کند و اگر بعضی‌را یا یکی‌را در میان کشد انکس تنها اجابت کند و اگر بعضی‌را یا جمله‌را در میان کشد جمله مطیع شوند .... و اگر دستار از سر شیخ برود جمله‌را دستار بر داشتن بطریق موافقت لازم مگر که عذری واضح باشد و چون شیخ بنشیند همه بموافقت بنشینند و اگر درویشی‌را حالی پیدا شود و اضطراب و حرکت ظاهر گردد و بر خیزد اگر شیخ بر خیزد

mystique nommé Abou Bekr el-Kattani, dont l'opinion est rapportée par Sohraverdi dans l'*Avarif el-méarif*, disait qu'un Soufi sincère ne doit jamais simuler l'extase pour faire croire à ses camarades qu'il est l'objet de grâces spéciales de la part de la Divinité et qu'il ne doit en aucune façon agir de telle sorte que les assistants se figurent qu'il a eu une révélation quand il n'en a pas été gratifié (1).

XI.

On a vu que, sauf dans certains cas, les Soufis ne doivent pas s'immobiliser dans un monastère, si bien dirigé soit-il, et qu'il leur est au contraire recommandé de le quitter dès qu'ils en ont pris la méthode. Tous les auteurs mystiques sont d'accord sur ce point, aussi divisent-ils les Soufis en sédentaires et en voyageurs.

Il y a des Soufis qui commencent par voyager et qui se fixent seulement sur la fin de leur vie ; d'autres, au contraire, ne voyagent que dans la dernière période de leur existence, certains ne sortent jamais de la ville où ils sont nés, tandis que d'autres Mystiques errent continuellement sur les grandes routes de l'Islam sans jamais s'arrêter nulle part (2).

دیگران بر خیزند و اگر شیخ بر نخیزد و اشارت بقیام دیگران کند ایشان بر خیزند و اگر اشارت نکند همه بر جایها ساکن شوند تا آن درویش ساعتی بگردد : *ibid.*, page 419.

(1) فلیس من الصدق اظهار الوجد غیر وجد نازل او ادعاء الحال غیر حال حاصل ذلك عین النفاق : man. arabe 1332, folio 74 recto.

(2) اختلف احوال المشائخ الصوفية فمنهم من سافر فى بدايته واقام فى نهايته ومنهم من اقام فى بدايته وسافر فى نهايته ومنهم من اقام ولم يسافر ومنهم من استدام السفر ولم يوثر الاقامة وسنشرح حال كل واحد منهم ومقصده فيما رام فاما الذى سافر فى بدايته واقام فى نهايته فقصده بالسفر لمعان منها تعلم شى من العلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اطلبوا العلم ولو بالصين ...... ومن جملة مقاصدهم فى البداية لقا المشائخ والاخوان الصادقين فللمريد بلقا كل صادق مزيد وقد ينفعه لحظ الرجال

Les premiers agissent ainsi pour abandonner toutes les futilités du monde, pour arriver à la compréhension ésotérique des choses et pour acquérir la science, alors que leur esprit n'a encore rien perdu de sa vigueur et que le poids des ans n'est pas venu éteindre l'ardeur de leur âme. Le voyage, dit Sohraverdi, a pour signification étymologique de transporter celui qui l'entreprend hors de lui-même et de lui apprendre ainsi des choses qu'il ignore, soit de lui montrer de bons exemples ou, au contraire, les secrets des âmes de ceux qu'il rencontrera et leurs prétentions souvent injustifiées, au moins de lui faire voir du pays. C'est une condition absolue du voyage de ne jamais l'entreprendre uniquement par plaisir : le Soufi ne doit jamais se mettre en route pour satisfaire ses goûts, mais seulement dans le but d'arriver à Dieu. Pour les apparences extérieures, il faut qu'on le prenne pour un homme qui voyage par plaisir, tandis qu'au fond de son âme, il n'y a là pour lui qu'un moyen de fuir ses passions. Il ne doit entreprendre de voyage que pour se rendre en pèlerinage aux lieux saints de l'Islamisme et, en particulier, au tombeau de Mahomet, pour rechercher la vérité et la perfec-

---

كما ينفعه لفظ الرجال وقد قيل من لا ينفعك لحظه لا ينفعك لفظه ......ومن جملة المقاصد في السفر استكشاف دفاين النفوس واستخراج رعوناتها ودعاويها لانه لا يكاد يتبين حقائق ذلك بغير السفر وسمى السفر سفرا لانه يسفر عن الاخلاق ....ومن جملة المقاصد في السفر روية الآثار والعبر وتسريح النظر في مسارح الفكر ومطالعة اجزا الارض والجبال ....واما الذي اقام في بدايته وسافر في نهايته يكون ذلك شخصا يسّير الله تعالى له في بداية امره صحبة صحيحة وفيض له شيخا عالما يسلك به الطريق ويدرجه الى منازل التحقيق فيلازم موضع ارادته ويتلزم بصحبة من يرده من عادته ...... فاما من اقام ولم يسافر يكون ذلك شخصا رباه الحق وتولاه وفتح عليه ابواب الخير وجذبه بعنايته ...... فاما الذي ادام السفر راى صلاح قلبه وصحة حاله في ذلك : Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folios 45-48 (Chap. XVI, في اختلاف احوال المشايخ بالسفر والمقام).

tion morale, pour aller visiter les tombeaux des Saints et tirer de la communion avec leurs âmes des forces nouvelles pour lutter dans la Voie, ou pour aller se mettre sous la direction d'un sheïkh (1). Mahomet, qui n'a jamais connu le sublime découragement de l'Ecclésiaste, a fait de la recherche de la science une obligation formelle pour tous les Musulmans طلب العلم فريضة على كل مسلم, même s'ils doivent l'aller chercher au fond de la Chine اطلبوا العلم ولو بالصين. « Celui qui est sorti de sa maison, a dit le Prophète, pour atteindre la science, celui-là marche dans le chemin d'Allah » من خرج من بيته فى طلب العلم فهو فى سبيل الله

Le Soufi qui voyage ainsi doit principalement, dans l'esprit de Sohraverdi, rechercher les sheïkhs renommés pour leur science et les frères sur la sincérité desquels personne n'a jamais élevé aucun doute. En effet, dit l'auteur de l'*Avarif el-méarif*, l'aspirant trouve un avantage à fréquenter toutes les personnes véridiques et sincères qu'il peut rencontrer et le regard des autres hommes lui est aussi utile que leur parole ; c'est en ce sens que les Arabes disaient : « Celui dont le regard n'a aucune utilité pour toi, sa parole n'en a pas davantage ».

---

(1) و چون درویشی سفر اختیار کند بدون اقامت شرط ادب وی ان بود که نخست سفر از برای خدا کند نه بمتابعت هوا چنانك بظاهر سفری میکند بباطن از هوا خود میگریزد و دوام بر طهارت باشد و اوراد خودرا ضایع نکند و باید تا بدان سفر مرادش یا حج باشد یا غزوی و یا زیارت موضعی و یا گرفتن فائده و طلب علمی و یا رویت شیخی از مشایخ..... ; Ali ibn Osman el-Djoullabi, *Keshf el-mahdjoub*, man. supp. persan 1086, folio 202 recto et طالب کمال باید که جویان شیخ مرشد باشد و بمساجد از جهت ان رود که نماز بجماعت گذارد و بمعابد از جهت ان رود که غوغاء اوباش دور گرداند و بمشاهد از جهت ان رود که استمداد همت از ارواح اسلاف کند ومع ذلك بهر ضرورت که سانح شود ; Shems ed-Din d'Éberkouh, *Medjma el-bahreïn*, man. persan 202, page 455.

Le Mystique qui ne voyage qu'à la fin de sa vie est celui à qui l'Être Unique a donné dans sa jeunesse la compagnie de gens véridiques et bons et qui l'a favorisé d'un sheïkh savant et sincère qui l'a fait marcher dans le droit chemin et qui l'a ainsi conduit jusqu'à la Connaissance parfaite ; il est naturel que, dans ces conditions, le Soufi s'attache aux lieux où il reçoit la direction de son maître et à sa compagnie qui, en l'écartant de lui-même, lui fait acquérir la science; après la mort de son maître, et arrivé lui-même aux degrés les plus élevés de la science et de la hiérarchie mystique, il se met à parcourir le monde, beaucoup plus pour répandre sa science et pour faire des élèves que pour acquérir des connaissances nouvelles.

Les Soufis qui ne voyagent jamais sont ceux qu'Allah favorise de grâces spéciales et probablement ceux qui se consacrent à l'enseignement et à la direction morale des autres Mystiques.

Quant à ceux qui passent toute leur vie sur les grandes routes de l'Islam, Sohraverdi se borne à dire qu'ils n'agissent ainsi, dans la plupart des cas, que parce qu'ils croient y trouver la tranquillité de leur cœur et le moyen de faire leur salut ; il semble que ces derniers Mystiques, au moins le plus grand nombre, appartenaient plutôt à l'ordre des kalenders et des derviches, au sens que l'on attribue à ce mot en Occident, qu'aux hautes classes de la hiérarchie ésotérique. Parmi les Mystiques célèbres qui adoptèrent ce genre de vie, Sohraverdi nomme Ibrahim el-Khavvas, qui ne séjourna jamais plus de quarante jours dans la même localité, c'est-à-dire juste le temps d'y faire une retraite quarantenaire.

Les docteurs soufis sont loin de donner cette vie errante en exemple à leurs disciples ; le mohtésib d'Éberkouh

dit que l'homme qui cherche à atteindre la perfection et qui veut marcher dans la voie de la vérité (1) ne doit pas se donner tant de mouvement, et surtout ne pas partir continuellement en voyage, ce qui troublerait le cours de ses études.

L'auteur du *Keshf el-mahdjoub*, Ali ibn Osman el-Djoullabi, dit dans ce sens que les sheïkhs doivent tenir la main à ce que les Soufis voyageurs considèrent les Soufis sédentaires comme plus élevés en dignité qu'eux et les traitent en conséquence (2). En effet, les voyageurs voyagent pour leur compte, d'une façon indépendante et sont leurs maîtres, tandis que les sédentaires sont assis en la présence de la majesté de l'Être Unique comme des esclaves devant leur maître. De plus, les voyageurs, en ce sens même qu'ils essaient de rencontrer quelque chose qu'ils ne connaissent pas encore, sont au stade de la recherche, tandis que les sédentaires, qui ne cherchent rien, sont au stade des gens qui ont trouvé et qui sont contents ; or, dans les relations ordinaires de la vie, celui qui a trouvé et qui est définitivement arrêté est considéré comme très supérieur à celui qui cherche. Il faut ajouter que ceux qui voyagent sont la plupart du temps en tête-à-tête avec eux-mêmes

---

(1) طالب کمال و جوینده رشاد باید که حرکت بسیار نکند تا خاطر متفرق و ضمیر متعتب نباشد و از بهر دفع تشویش اختیار سفر نکند الا وقتی که جویان شیخ مرشد باشد *ibid.*, page 455.

(2) پس درویشان بر دو قسمت اند یکی مقیمان و دیگر مسافران و مشایخرا سنت انست که باید تا مسافران خدمت مقیمان‌را بر خود فضل نهند زانچه ایشان بر نصیب خود میروند و مقیمان در حضرت حق نشسته اند و اندر مسافران علامت طلبست و اندر مقیمان اشارت یافت پس فضل باشد انرا که یافت و فرو نشست بر انکه میطلبد و مقیمانرا باید که مسافرانرا بر خود فضل نهند از انچه ایشان اصحاب علایقند و مسافران از علایق مفرد ; Djoullabi, *Keshf el-mahdjoub*, man. supp. persan 1086, folio 199 recto.

et l'on sait que le Prophète a dit : « Le démon est avec le solitaire ». Pour remédier à l'isolement, toujours si dangereux du Soufi qui passe sa vie à voyager à la recherche de la science, plusieurs auteurs mystiques, en particulier le mohtésib d'Éberkouh, conseillent de ne pas partir seul et de s'adjoindre un compagnon de route.

Au contraire de ce qui arrive aux pérégrins, les Soufis qui sont fixés et qui demeurent continuellement dans la contemplation de l'Être Unique, les sédentaires, ont souvent trouvé sans se déranger ce que les autres sont allés chercher bien loin au long des routes et plus d'une fois la fortune leur est venue en dormant, ce qui prouve leur supériorité ; mais, à leur tour, les Soufis sédentaires doivent considérer ceux qui voyagent comme leur étant supérieurs, parce que ceux qui se fixent dans un endroit finissent par s'y attacher ainsi qu'aux choses concomitantes ; ils aliènent ainsi leur liberté dans une certaine mesure, ce qui est une infériorité, tandis que les pérégrins ne s'attachent à aucune contingence de ce bas monde, ce qui constitue évidemment une supériorité.

Dans leur route, il est rigoureusement défendu aux Soufis de s'arrêter pour bavarder ou pour se renseigner sur les évènements du siècle. D'après Sohraverdi, les Soufis qui voyageaient étaient tenus à l'observation stricte de toutes les règles de la Loi islamique ; celui qui, en voyage, les observait scrupuleusement et sans s'écarter en rien de ce qui a été prescrit par le Prophète avait naturellement beaucoup plus de mérite que l'homme qui prenait prétexte des difficultés et des fatigues du voyage pour n'observer aucune des règles reçues (1).

(1) *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 50 recto.

Si le Soufi est à peu près libre d'agir en voyage comme il l'entend, à la condition de ne jamais enfreindre les règles de la Voie, il est tenu à des cérémonies assez bizarres et compliquées quand il entre dans une ville pour s'y fixer durant un certain temps ; Sohraverdi nous apprend dans l'*Avarif el-méarif* qu'il ne doit pas parler avant qu'on ne l'ait interrogé et qu'il lui est défendu de sortir, sauf pour aller prier dans les mosquées et dans les mausolées des Saints. La première chose qu'il doit faire quand il voit approcher le terme de son voyage, est d'adresser à l'Être Unique une fervente prière pour lui demander de lui épargner les souffrances dans la ville où il va séjourner, comme il les a écartées de lui pendant ses pérégrinations. Une fois arrivé aux portes de la ville, il en salue les vivants et les morts en récitant pour leurs âmes un passage du Koran. Cela fait, il entre dans la ville, se rend à une mosquée où il fait une prière de deux génuflexions pour se conformer à une prescription édictée par Mahomet (1). Il se rend ensuite à la maison de quelqu'un de sa connaissance, ou au monastère, ou, s'il est à ce point étranger à la ville qu'il n'y connaisse personne, il va coucher sur les bancs qui se trouvent autour des mosquées comme l'indique une sentence de Talha : « Quand l'on entre dans une ville et que l'on y connaît quelqu'un, on va loger chez lui ; si au contraire, on n'y possède aucune connaissance, on s'en va coucher sur le banc, et moi, j'y ai dormi plus d'une fois (2) ».

Il n'est pas utile d'entrer dans le détail des cérémonies

---

(1) اذا اقدم من سفر دخل المسجد اولا وصلى ركعتين

(2) اذا اقدم المدينة وكان له بها عريف نزل على عريفه وان لم يكن له بها عريف نزل الصفة وكنت فيمن نزل الصفة

que le voyageur est tenu d'accomplir pour avoir le droit de se fixer dans le monastère, car leur sens mystique n'est pas immédiatement visible et ces pratiques toutes matérielles sont certainement la partie la plus faible et la moins intéressante du Soufisme, celle en tout cas qui s'éloigne le plus de la forme de notre pensée.

E. Blochet.

STUDIEN

ZUR

VERGLEICHENDEN SPRACHWISSENSCHAFT

DER

KAUKASISCHE SPRACHEN

von Theodor Kluge.

(*Suite*).

I. Das Suffix « -*h*- ».

a) -*h*-.

-*ha*

... (ah)a	74_6	señnaha	106_3
* zakabaha	num.	* arñnaha	num.
* zagaha	num.	kñnaha	$44b_{58}$
kugaha	$44\ b_{58}$	... ânaha	$44a_{42}$
ñzzciaha	29_8	ahataha	$44b_{47}$
alaha	34_4	miñtaha	75_5, 118_3, 139_4
zalaha	35_{18}	ñtuweriha	$44b_{57}$
*?urebillaha	11_2	hriha	$44b_{60}$
* (sta)maha (nom.)	127_1	* erimñnuha (nom.)	86_4

-*he*

ahe	35_{43}	* kerigahe	$44a_{19}$
... pbbahe	65_9	stt...ân[id]ahe	$44b_{15}$sq

wahe $44b_{15}$
* ertakssirazahe ('Αρταξέρξου gen.) $44b_{59}$ sq.
* murazahe (gen.) 2_2
medbijahe $44a_{48}$
s(p)...(a)li(j)ahe $44c_3$
* zzalahe (Σαλας, gen.) 32a,r
atlahe $44a_{23}$
* padrũmahe (gen.) 48_6
inahe 29_6
* erbbinahe (Ἀρβιννας) num.
* arñnahe num.
sem̃parahe 104_3
* masasahe (Μασα, gen.) 118_4
* m(i)zrppatahe (gen.) 64_2
hâtahe $44a_{42}$, $_{43}$ etc.
* kezikahe [Κοσσικας] $65_{15,20}$
t...(e)he 118_3
...edehe 94_3
*?mũneĉidehe (gen.) 36_5
haqaduwehe 26_{13}
puwejehe $44a_{24}$
... ewuzijehe ? $44a_9$
malijehe 26_{12}
* mizratijehe 84_6
* periklehe (Περικλῆς, gen.) 67_2 83_5sq. 132_1

* ñtarijeusehe (Δαρεῖος, gen.) 44 b_{59}
* wataprddatehe (Αὐτοφραδάτης) 61_2
* purihimatehe (Πυριμάτιος 6_1sq.
itehe 44 b_{27}
epttehe (pr. poss. pl. ταῖς ἑαυτῶν) 6_2
* ker(i)gehe (Καριγας) 43_2
... ihe 26_{22}
* kâcbihe num.
cunnalihe 26_{19}
tepihe 58_4
tihe l. v.
* kadaitihe num.
(k)adawâti(h)e 35_{19}
*?telebehihe (Τελεμησσος ?) num.
uhe 65_{15}
* mũmuhe (gen.) $112_{1,2,3}$,
tuhe (d. pl.) (αδελφεδοῦς) 8_2 48_3 95_3 127_2
* arpp[p]akuhe (Ἅρπαγος, gen.) 77_2
* kerẽhe (gen.) $44b_{23}$ num.

-hi

(tr. u. uwe. ahi 76_4
... t. ahi 35_9 sq
trijatrbbahi 43_5
pñtbahi 84_2
(a)wahi 114_3
* apuwazahi (gen.) 28_5
malijahi $44c_{5}$, $_7$ sq. 149_2 sq
qlahi l. v.
atlahi l. v.

adũmahi $44b_9$
... nahi 26_8
mahanahi 22_1sq. 134_4
kñnahi 39_3
kssadrapahi (ξατράπης, gen. ?) 44 b_{26}
upahi 26_{12}
nagurahi 44 b_{44}
* qñturahi (nom.) 59_1

b) *-h.*

-ha

* kebe...h	15_2
* tu.[ah]	108_2
* zzajaah	103_2
* kerigah (Κοσσικας)	44 a_{31}
* kerig[ah] (Καρικακ)	44 a_{30}
* kuli[d]ah	137_1 sq
* midah (Μίδας)	141
* ipresidah	29_1
* pulenidah (Ἀπολλωνίδου)	6_1
* habudah	82
* .tipuwa[h]	147_1
* epntibazah	133_1
* sb[i]eah	10_1
* [s]ppñtazah	3_2
* murâzah	72
* [k]ssânzijah	91_1
* skkulijah	27_3
* zuhrijah	1_2
* cudalah	43_1
* ecatamlah (Ἑκατομνου)	45_1 sq
* huniplah	14_2
* kñtlah	43_1
* hlah (Λας)	56_2 129
* padrñmah	11_1
* pikñmah (Πιγομας)	116_1
* [d]dawahâm[a]h	113_3
* zizahâmah	139_{11} sq
* hñtihâmah	75_2
* prijabuhämah	28_2
... [te]nah	35_4
* pertinah	82
* widrñna (Ὑδάρνης ?)	$44c_{11}$ sq
* murñnah	186_2
* p[ar]m[ênah] (Παρμένοντος)	117_2 sq
* kñtlapah	150_2
a... rah	44 c_2 sq
* zimasttrah	59_2
* masasah (Μασα)	99
* kelijânakssah	116_2
* se[mut]ah	148
* temusemutah	70_3
* ddawâpartah	101_1
* makah (Μαγας)	$78_{2, 4, 5}$
* muskkah (Μόσχος ?)	93_1

-eh

* zru-eh	148
!*hrppidubeh	59_1
* kñtanubeh	70_2
* kñtanubeh (Κινδανυβας)	39_2
* qntbeh	51_2
[u]mredeh	76_3
...[a]ddeh	95_1
* pizibideh	36_2
* ddepñneweh	98_1,130
* sseweh (Σηος)	34_2
mêseweh	44 c_6
* kzzubezeh	13_3
* .. uwezeh	60_1
* uherijeh	57_3
* kumetejeh	120_2
* pericleh (Περικλῆς)	133_1
* turlleh	41_2
* cuprlleh	$44a_{2, 30}$ sq

* sttuleh (Στέλος ?)	88_1	* pssureh	48_5
* turleh	32_9	* purihimrbbeseh	62_2
* mutleh	150_2	...ejeseh	$44b_{21}$
* epplem[eh]	16_1	* ertelijeseh	120_1
* trbbênemeh	128_1	* mullijeseh (Μολλίσιος)	6_1
... imeh	21_1	* muleseh (Μολλεσις)	105_2
* tm̃pejmeh	112_1	|*ppeseh	63_1
* [tute]nemeh	122	|*uwetiseh	78_3
* trbbênimeh	135_1	* kzzbâseh	19_2
* kezrimeh	1_1	* hurttuweteh	38_3 sq
* hm̃prâmeh	36_3	* sũneteh	58_1
|*ehetêm[eh]	135_1	|*mũteteh	35_2
|*pddêneh	106_1	* semuteh	86_2
* petênêneh	27_6	* pũnuteh	12_2
... uzireh	96_1		

-ih

tideimih	2_2 l. v.

-uh

* ciruh	132_1	* arppakuh (Ἅρπαγος)	$44a_1$sq..$_{30}$

Das *-h*-Suffix.

Was wir in betreff der vocalischen Ausgänge feststellen können, lässt sich auch hier nachweisen : Das Fehlen der Suffixe auf *-âh*, *-èh*, zwei Beispiele nur auf *-uh*, ferner das Fehlen einer grösseren Menge auf *-ih*. Was ausserdem auffällt und vorher schon festgestellt ist, ist dass der weitaus grösste Teil der Materials aus Eigennamen besteht. Das was Kalinka davon festgestellt tat habe ich mit einen *versehen, dazu kommt noch : *kũtlah* 45_1, was m. E. doch unzweifelhaft an der Stelle ein Eigenname ist, auch dadurch wahrscheinlich gemacht wird, dass der Name das Vorderstück in Zusammensetzungen bildet bei 150_2 u 155_1, die sicher Eigennamen sind. Ueber [*u*]*mredeh*,

lässt sich wegen der Lückenhaftigkeit des Textes nichts sagen, ebenso nichts über *mèsewch*. Von diesem Wort ist es wahrscheinlich, dass es kein Eigenname ist. *hrppidubeh* steht 39, im Zusammenhange: *ebêñnê kupâ me ti prñnawatê qñturahi hrppidubeh tideimi zimasttrah*... Man könnte versucht sein hier zu teilen *hrppi-dubeh*, da das aber ein « Genitiv » ist, und *hrppi* bekanntlich stets den « Dativ » regiert, so ist das auch nicht gut möglich, wenngleich auch ein Praeposition zwei und mehr Casus regieren kann. Jedenfalls wie man auch über die Stelle denkt *dubeh* ist ein Eigenanme. Ebenso *chetêm*[*eh*] ganz offenbar, *pddênch*, ferner *ppesch*, *uwetisch*, und *mñteteh*. Die Bruckstücke habe ich unberücksichtigt gelassen. Er ist ferner bekannt dass das alles « Genitive » sind. Unter diesen findet sich aber mit Sicherheit nur einer, der kein Eigenname ist, und da es schlechterdings unmöglich ist, dass in den ganzen Inschriften sich nicht ein einziger « Genitiv » finden sollte, so muss dieser für die anderen Wortclassen eine andere oder ähnliche Endung haben. Welche, ist auch schon bekannt, ich komme hernach dazu. Hier muss nur gleich eine principielle Frage angeschnitten werden, die sich aber nicht so ohne weiteres lösen lässt ; ist die Endung der Stämme eine consonantische oder vocalische ? Vorsichtshalber möchte ich vorlaüfig nur das *h* abschneiden und wir erhalten damit die Stammausgänge auf *-a*, *-i*, *-u*.

Wir sehen, dass dem Suffix *-h* ein solches auf *-h-* entspricht. Was das Suffix *-ha* anbetrifft, so sehen wir, dass er zur Bildung des Nominativs bei Eigennamen verwendet wird, das Suffix *-he* dient zur Bildung der Genitive, bei *-hi*, ist aus den Eigennamen mit Sicherheit nichts zu gewinnen ; es dient zur Bildung des « Nominativs », ob es

auch Genitive bildet lässt sich nur unsicher aus den beiden Beispielen ermitteln. *-hu* scheint gleichfalls « Nominative » zu bilden, während *-hà* und *-hè* wohl für Bildung von Casus verwendet werden (es liegen nur Formen des pron. dem. vor). Ob hier Dialeckte eine Rolle spielen, lässt sich jezt noch nicht sagen.

Ebenso bildet auch *-ah*, *-eh*, *-ih*, *-uh* « Genitive ». In wie fern sich beide Formen unterscheiden, ob der Unterscheid dialectisch oder historisch zu begründen ist, denn grammatisch lässt er sich kaum rechfertigen, steht Vorlaüfig ebenfalls völlig dahin.

II. Die Gutturalsuffixe.

a) *-c-*.

-ca

sabaca	44 c_{64}	âca	44 a_{50}

-ce

qidralace ?	44 d_{49}	eprice	44 d_{47}
albrâuace	44 d_{4}	sice	44$c_{35,57}$, $d_{13,67}$ bis
nace	55_{7}	kinasice	44 d_{66}
pddênece	44 a_{45}	tice	l. v.
mebudice	55_{1}	kusttice	44 d_{49}
tdice	112_{4}	neizce	44 d_{70}
netice ?	55_{6}	ñce	112_{2}
qñqice	55_{6}	tisñce	89_{3}
pttilice	44 d_{49}	èce	l. v.
nja(n)uwak(u)lice	55_{4}	wer.(k)lebêce	44 d_{6}
nice	44c_{42}, $d_{6,33}$	.emêce ?	44 d_{15}

-ci

neci ?	$55_{6,7}$	udraci	26_{21}
tepñci ?	44 d_{9}		

-cu fehlt | *-câ* fehlt

-cê

fehlt

b) *-k-*.

-ka

aka	44 c_{15}	... taka	44 c_{18}
uwaka	44 d_{18}	*kezika (Κοσσικας)	65_{17}
... ajaka	29_{9}	lika ?	55_{2}
pijaka	149_{17}	telika	29 c bis
elaka	55_{2}	epñkuka(h) (gen.)	127_{1}
*kinaka	125_{1} num.	*âkukâ ?	num.
*qarñnaka	48_{5}, 51_{5}	*arinp(a)litka ?	68_{1}
kñnaka ?	num.	kalkka	29_{5}
a(r)aka	125	lèprijaskka	44 d_{27}

-ke

*kezike -(ne) (Κοσσικας) 65_{17}

Das Suffix *-ki*

kapaki	44 c_{12}	teki ?	29_{10} 84_{4}
uwadraka	44 a_{33}	uki ?	$55_{3, 5}$

-ku

ddku ? 14 d_{19}

-kâ

akâ	44 $a_{34, 35}$	pija(k)â	149_{13}
... akâ	44 c_{18}	makâ	44 a_{16}
albakâ	44 d_{42}	nakâ	44 b_{24}
ñturigakâ	77_{2}	mrsskâ	44 d_{12}
prñnawakâ	40 c_{8}	*humrkkâ (Ἀμόρης)	44 a_{55}
muwakâ	44 d_{52}		

-kê

fehlt

c) *-g-*.

-ga		*-gâ*	
*zaga	num.	agá	149_{11}
*kariga } (Καριχας)	num.	akagâ	$44\ c_4$
*keriga }	$44c_{37.55}$ num.	alle anderen fehlen.	
... nga	$96._1$		

d) *-q-*.

-qa

... qa	$44\ a_{10}$	plqqa	104_2
muwa(qa)	55_6	*zi(s)qqa (Σεσκωσ)	32 h
*?purihimeiqa	78_3		

-qe

(uw)eseriq(e)	$29\ i_6$

-qi

zrqqi ?	$44\ c_{11}$	etrqqi	$44\ d_1$

-qu	*-qâ*
fehlt	fehlt

-qê

capsaqê	55_6	câtdqê	55_2

e) Die Suffixe ◊- und ᗐ.

1. Das Suffix -◊.

*ipresidaz (gen.)	69_1	*muräzehz (gen.)	54_2
*armpaz (gen.)	69_1	*kudali[je]hz (gen.)	54_3
tuburez	69_2	*terssiklehz (gen. ?)	149_2
		*abu...w(ête)hz (gen.)	54_1 sq

2. Das Suffix ᗐ (*-k*).

alßânalak (alßa-nalak)	$44\ c_{60}$	turak	$29\ i_5$

Ueber die Eigennamenbestimmungen Kalinka's bin ich nicht hinaus gekommen. Es ist wahrscheinlich, das

auch 69_2 ein Eigenname ist, über die beiden anderen kann ich nichts sagen. Dass es « Genitive » sind ist gleichfalls klar, und diese angeführten Beispiele liefern uns fast einen Schlüssel zur Bestimmung des Lautwertes der drei Gutturale. Nebenbei bemerkt treten auch diese beiden Suffixe fast ausschliesslich bei Eigennamen auf. Wir hatten ᚴ = *g*, ᚼ = *c*. In derselben grammatischen und syntactischen Funtion steht hier für + einmal ◊, das andere mal +◊, hieraus schliesse ich, das + der schwächere Consonant von beiden ist, denn sonst brauchte er zur Hervorhebung kein ◊, so dann werden beide ersezt durch ᛘ. Fünf veschiedene Inschriften haben wir nur ; der Grund kann anch in den Dialecten liegen. für jede Singularität einen besonderen Dialect aber annehmen, geht auch nicht, so dass mit ganzer Sicherheit man hier auch nicht urteilen kann.

Soviel scheint mir klar : + kann hier kaum den Wert *h* haben, sondern eher *ḥ* oder *h̯*, ◊ = *ẖ* und für ᛘ bleibt dann *χ* übrig. Das letztere bestimmte schon Thomsen u. a. so.

Dem consonantisch auslautenden Gutturalsuffix entspricht auch ein vocalisch auslautendes.

1) Das *-qa* ein Suffix ist, geht aus einen Blick auf den ersten Index hervor (*-qq-* ist keins). Die vermutlichen Stammausgänge sind danach *-a*, *-i*, *-q*, *-d*. Ueber die Bedeutung lässt sich nichts ermitteln, die Variationen *-qu*, *qâ* fehlen ganz.

2) Auch *-ga* ist ein Suffix. Er ist nur für Eigennamen nachweisbar, für *-gà* ist nichts zu ermitteln.

3) Das Suffix *-ca*, *-ce*, *-ci*. Ueber *-ca* und *-ci* möchte ich hier nichts sagen. Dagegen ist *-ce* von besonderem Interesse. Es ist durch Torp und Bugge nachgewiesen, dass *tice* (*tike*) ein indefinites Pronomen ist (quelqu'un). Es ist

aus den Inschriften klar, dass das Pronomen durch das Suffix erst zu einem indefiniten gemacht wird. Trennt man das *-ce* von allen Worten *ab*, so erscheinen die Ausgänge *-a*, *-e*, *-i*, *-ê*, *-z*, (-)*ñ*. Vom Rest kann man nur einiges beurteilen, da ist *ulbrânu-*, *kinasi*. Wir wissen *-na* ist ein Städtenamen bildendes Suffix (wie späterhin ausführlich gezeigt worden wird), von Kretschmer aber wissen wir, dass das Suffix *-si* dem *-zi* in irgend einer Weise gleichwertig ist, und dass es ein ethnikon-bildendes Suffix ist, mithin ist *kinasice* zu zerlegen in *ki-na-si-ce* d. h. irgend wer aus Kina. Freilich sicher ist das vorläufig nicht. Ehe wir nicht über die *-n-* Suffixe im Klaren sind, wird das kaum jemand als sicher hinnehmen, schon auch deswegen, weil es 44 d_{66} steht. Glücklicherweise finden wir *kinaka* 125, und als Münzort, so dass also der Beweis für die Richtigkeit des Obigen erbracht ist.

Das Suffix *-ka* steht in mancher Beziehung im Gegensatz zu *-ca*. Wir finden zunächst einmal eine Reihe von Eigennamen darunter, von denen vermutlich auch welche Personennamen sind. Dann sind die Suffixe, fast über alle Vocale gleichmässig verteilt ; nur *-kè*, *-cè* fehlt bei beiden. Aber die Frage wird hier konplicierter : ist klar, dass *-ka* ein Ethnikon im weiteren Sinne ist, so ist *-kâ*, wenn auch nicht bei allen, so doch bei *prñanakâ u. pija*(*k*)*â* ein Verbalsuffix ; welches bleibt vorlaüfig dahingestellt, während es in *humrkkâ* wieder ein Ethnikon ist. Die Stämme gehen aus auf *-a*, *-e*, *-i*, *-u*, *-k*, *-d*, *-r*, *-s*, *-t*.

III. Das Suffix *-j-*.

-ja

wirasajaja	55_{1}	ija	41_{1}
êmuiñmaja	29_{8}	ddaija ?	104_{1}

skkaija ? 44 d_{23}
ebeija (pr. nom. ac. sg.) l. v.
cebeija 65_{16}
tebeija 100
*eketeija ('Εκαταῖος ?) 123_1
ebija 44 b_1
*kacbija (nom.) 80_1
k̂âcbija 44 b_{54}
(apñ)kahb(ij)a (n. prop. dat. ?) 18_2
ahbalawija 112_5
arawazija 44a_{22}, b_{38} 128_1
erawazija (τὸ μνῆμα, acc.) $40c_7$ 117_1
marazija 118_3, 139_4
cumazija 44$b_{31, 33, 43, 54}$ sq.
*kssêñzija (nom.) 150_1
*ɬejeja ? num.
utacija 44 c_{52}
malija l. v.
lusaija 44 d_{58}
qebelija 102_3
prijelija 44 d_{35}
qelelija 44 d_{63}
ñtelija 44 c_{56}
erublija 26_1
*trm̃milija [Λύκιοι] 44 $d_{38, 62}$
... ulija 44 a_{44}
prulija 44 b_1
*tiwiththeimija (nom. ?) 30_1
prija ? 55_4
*siderija (Σιδάριοσ, nom.) 117_2
*kisterija (nom.) 19_2
*k(u prij(a) (nom.) 18_4
lêprije ? 44 d_{27}
trija ? 43_2
zzatija 29_7
ijânaija 44 b_2
cumetija 44 b_8
zêm̃tija 44 a_{41}
*urttija (nom.) 92_2
tumiuehija 44 b_{54}

-je

*merimawj(e) (Μεριμαυα fem. dat.) 27_5
...(s)aja(j)e 29_8
*kssêñzijaje 150_8
qlaje ? 44 b_{13}
sukinaje 44b_{63} sq
*ada(m̃)muñaje (dat.) 112_2
*ɬijamaraje (dat.) 149_6
*kuwataje (Κοατα, fem. d.) 134_1
*mam̃mahaje (fem. dat.) 143_5
.u(t).eje 97_3
tiweje 118_6
*pttlezeje (dat.) 143_4
wazijeje 52_1
*(kuñn)ijeje (dat.) 118_1
*pubieleje (Πυβιάλης, dat.) 117_4 sq
meje 44 b_{17}
*esedeplêmeje (nom.) 114_1 115_1
... e(n)eje 147_2
*kukuneje (fem. dat.) 139_2
psseje 44 c_{58}
uki.teje ? 55_3
*plezzijeheje (fem. dat.) 138_2 sq
ije 49_1, 50_1, 74_3
ebeije 107_2, 109_5
hrppibeije 109_5
ehbije (pr. poss. sg. dat. pl.) l. v.

kedije? 44 d_{67} sq
mecedije 44 d_{38}
heledije 44 b_{24}
medije 44 c_{64}
ilênedije 44 d_{68}
arawazije 44 b_{46}
*upazije ? (nom.) 31_{1}
zkkazije 44 b_{3}
tuplezije 44 $b_{63, 64}$
(w)azzije 87_{3}
lije? 44 d_{52}, 55_{4}
tupazalije 35_{5}
tralije 44 d_{42}
tulijelije 44 d_{5}
humelije 85_{2}
*trm̃milije [Λύκιοι] 65_{20}
*skkulije (dat.) 27_{8}
*m̃mije (fem. dat.) 143_{2}
inije? 5_{7} sq
kñnije 44 d_{18}
kbânije 44 a_{45}
nênije? 44 d_{65}
pije 9_{2} 44 d_{39}
hrppije l. v.
dderije 44 b_{17}
serije 44 c_{64}
tije l. v.
.atije 34_{2}
kñtawatije 44 b_{64}
*mizretije (nom.) 84_{1}
maskkm̃tije 44 d_{65}
.(kr)uje? 55_{2}

-ji

fehlt

-ju

kupeliju 44 d_{59}
meqliju 44 d_{59}

-jâ

qajâ 55_{4}
a(raw)az(ijâ) 135_{1}
tuplijâ 44 $a_{38, 39}$
hijâ 44 b_{24}

-jê

ânaba(j)ê 149_{8}
mejê 89_{2}
esejê 44 a_{18}
adaijê l. v.
*upazijê (nom.) 31_{1}
(i)s(p)azije 84_{2}
urazije 84_{6}
telêzijê $29_{10, 11}$ 104_{4}
*kudalijê (nom.) 54_{1}, 72
urublijê 44 b[illegible], c_{9}
prijê 55_{1}
zzatijê 29_{5}
hijê? 44 b_{22}
*.ebureijê? (nom.) 95
mêjê 90_{4}

*

hrppij 43_{2}

Das Suffix *-j-* nimmt unter den übrigen eine besondere Stellung ein; was seinen Bereich anbetrifft, so fehlt *-ji*, *-ju* und *-jä* sind spärlich vertreten ; ob das am Material liegt, bleibt dahingestellt. Vorbehaltlich alles des Abweichenden, was ich später vorbringe, lässt sich folgendes sagen. Wir sehen, nicht nur, dass das Suffix zur Bildung von Eigennamen dient, und dass uns seine Bedentung wiederum unklar bleibt, sondern, dass es auch zur Casus bilding verwendet wird :

	-ja	*-je*	*-jê*
N.	*-ja*	*-je*	*-jê*
G.	—	—	—
D.	?	*-je* (auch pl.)	—
Acc.	*-ja*	—	—

Hier interessiert mich nur *-je*. Auf dass eine *-ja*, dass einen « Accusativ » darstellen soll, komme ich später zurück. Ich mache indessen nur auf das eine aufmerksam, dass nämlich im Awarischen von Personennamen männlichen und weiblichen Geschlechts der Dativ auf *-aje*, *-ije*, *-oje* und *-uje* gebildet wird, und dass wir damit eine Declinationsendung einer kaukasischen Sprache antreffen. Ausserdem bezweifle ich, dass die vorkommenden Nominative auch Nominative sind. Auf die Stammausgänge möchte ich hier nicht eingehen.

IV. Das Suffix *-t-*.

-ta

*wat ... ata (nom.)	40 d_1	rm̃mazata	131_4
kñtawata	l. v.	trbêtadrazata	134_3
*uwata (nom.)	135_1	uhazata	l. v.
kruwata (sepulcrum, acc.)	$40d_1$	lajata	55_4

*mithrapata (Μιτροβάτης.) 44 b_{16}. num.
ñtata 36_4, 118_4
ahata 29_4
muneita 44 b_{20}
ñta 52_2, 149_4
tidñta 55_4
miñta 31_4
trqqñta 44 d_4 sq, $55_{2, 8}$
kuzrñta 44 d_8
sñta 112_6, 149_9
.(tñt)a 134_4
kñta 35_{17}

*(p)ddakñta (nom.) 15_2
cehikñta (nom.) 44 c_{13}
pddâkñta (nom.) 13_2
(t)u(t)a 55_7
... eparta ? 44 b_{33}
thurtta 29_2, 44 a_{18}, 106_{1-3}
*iktta (Ἴκτας, nom.) 56_2
kuzruwâta 44 d_{56}
esitm̃mata 35_{18}
... ahm̃mâta 44 b_{41}
aitâta 102_3
nuñtâta 131_3
cbisñtâta $111_{3, 4}$

-te

epid... te ? 44 b_{49} sq.
te l. v.
uki.te ? 55_3
s(m̃m-t)e 44 b_{12}
mawate 44 $c_{45, 48}$
prñnawate (κατασκευάσατο) l. v.
klate 29_{14}
... mate 44 b_{18}
sm̃mate ? $29_{4, 7}$
e(t)e ? 118_7
... ete 44 b_{23}
..e.ete ? 45 $a_{44, 48}$ 104_3
wete 55_2
tewete 44 d_{10}
kñtewete 11_2
âmuwete 55_2
tuwete l. v.
.ijete 44 b_{19}
cete 5_4
padrete 44 c_{50}
prete 44 c_{51}
*esete (nom.) 105_2
ñtete 55_8

ehete... 44 b_{48}
*?ite ? num.
sebeite 44 d_{57}
trbbeite ? 44 c_{10}
(mhm̃ ?) meite 29_8
mu(n)eite 127_2
epeite 26_{10}
ddaianad(ite) 104_1
(d)dewete 21_2 sq
sapalite ? 44 d_9
erite $29_{7, 9}$
kustite 44 c_{49}
kalte 29_{12}
ñte (εἴσω ?) l. v.
(pa.ñ)te 55_6
* uwiñte (fem. nom.) 120_2
miñte 149_{14}
epñte 109_8
slitâmi(u)d(v)nte 55_3
* wehñte (Ἀντίφελλος?) num. 56_4
ute ? 55_7
mlute ? 55_1
* wêute ? num.

... tâti	57_7 ect. l. v.
sttâti	44 b_{35}
sejñtewêtâti	109_2 sq
alahâti	11_3, 112_5
mth. uhâti	83_{11}
akâti	30_2, 90_2, 128_1
mlukkâti	44 d_{61} sq
êti	l. v. fin.
epñ.(d)eppu.êti	83_7
ppu.wêti	83_{12} sq
tñpewêti	44 c_{56}, d_{57}
mrββasnwêti	44 c_{43}
ebejêti	44 c_4
*trñmilijêti (Λύκιοι)	44 d_{57}, 149_{10}
*eburehe : iêti (nom.)	95_1
ñnnêti	65_{18}
eññêti	29_{11}, 44 d_{64}, 112_5
epenêti ?	48_7
qelênêti	55_8
pêti ?	84_4
tesêti	149_{10}
têti	102_1

-tu

... atu	29_7
kñtabatu	44 d_{71}
kabatu ?	55_6
pijatu	57_5
zalatu	131_4
slatu	55_5
tatu	118_2
ñtatu (μνῆμα, acc.)	23_1 29_2 $143_{2,4}$
hatu	29_4
(w)eqa(d)etu	142
medetu	44 d_{35}
tuwetu	88_4
.. isecetu	44 d_{20}
metu	44 $d_{28, 34}$ sq
utetu	44 c_{56}
ñtu ?	44 c_{45} sq, 44 $d_{29,31}$
tasntu ?	44 d_{27}
(pru)abu(t)u	2_1
medutu	44 d_{58}
putu	$16_{3,8,17}$, 29_{12}, 44 d_5
urtu	44 d_{12}
sekawarttu	131_2
urttu	44 d_{50}
thurthu	29_6
qasttu	56_4
lucâtu	44 d_{60}
slâtu	44 d_2
tâtu	80_2, 88_3, 93_2 l. v.

-tâ

tâ ?	84_6
kñtawatâ	44 b_{37}
krbblatâ	44 c_{62}
ñtatâ (μνῆμα, acc.)	l. v.
hatâ	44 b_{12}
thurttâ	44 b_{28}
ñtawâtâ	52_2, 149_4
hâtâ	84_3
urazijê(tâ)	84_6

-tê

tê ?	110_1	se(rn)itê	20_1
prñnawatê (κατασκευάσατο)	l. v.	ñtê ?	29_3 44 a_{13} d_{46}
		puñtê	114_2
e...k(l)atê	76_2	sbistê	44 $c_{41, 49}$
prñnatê	4_1	mekisttê ?	27_1
trbbetê	44 a_{54}	prñnawâtê	b_1
zbetê	44 a_{33}	prñnewâtê	12_1
prñna(w)etê	13_2	...tâtê	44 c_1
tuwetê (ἀνέθηκε ?)	25_2, 44 b_{51}, 72	tâtê	31_1, 39_7, 50_1
		ubuhâtê	44 c_4
...eje(t)ê	29_{13}	tebêtè	29_{10}
ijetê	48_4, $78_{2, 4}$ 40 c_6	muwêtê	109_3
pijetê (ἐπέτρεψε ?)	l. v.	pijêtê	52_1, 51_4
tetê	38_7	mêtê	56_3, 118_5

Das Suffix *-te-* ist das umfangreichste ; ein Wort auf *-t* giebt es nicht. Eigennamen finden sich nur in den Gruppen *-ta*, *-ti*, *-te*. Von diesem Suffix wissen wir mit Sicherheit, dass es Verbalformen bildet ; welche, das wird nachher dargelegt werden.

V. Das Suffix *-d-*.

-da.

ada	1 v.	ci(rad)a	55_3
kbada ?	44 c_{45}	ñtada	44 d_{18}
* tuwada (nom.)	42_3	pagda	26_{14}
lada (γυνή, nom. sg.)	l. v.	ida ?	57_3
mrbbanada	28_3		

-de

urubli..de	44 b_{42} sq	kudiwazade	48_7
ade	30_1 44 $b_{55, 57, 61}$	alade	16_{12}
kbade	48_7	kumalade ?	44 d_{65}

muwilade	44 c_{55}	tâmade	44 b_3
.utlade	44 d_{22}	..urade	44 d_{17}

(ede)

ede ?	80_2	ermede ?	44 c_{62}
arawazijede	44 a_{21}	nede ?	80_2
êcede	44 d_{32}	sede ?	44 c_{51}
nelede	44 $a_{34, 42, 43}$	tede	44 d_{67}
* mede (nom.)	l. v.	dde ?	44 $b_{47, 51}$ 65_{24}

(ide)

ebide ?	57_1 9	hlñmide	29_9
tarbide	44 a_{46} sq	epide	44 a_{41}
kbide	44 a_{51} $c_{2, 6, 46}$	sberide	44 b_{62}
..upa(z)ide	58_3	thride	44 b_{60}
kurzide	44 b_{43}	uhide	26_{18}
zpplide	55_2		

(ude)

adrude	44 b_{47}	esde	118_4
zm̃pde	44 d_{45}		

-di

uw.di	65_{13}	aladi	90_4
tijap.di	94_3	luwadladi	55_7
adi	l. v.	hladi	111_5
sabadi	44 c_{32}	sunemamadi	44 a_{17}
kttbadi	44 b_{10}, 149_7	punêmadi	26_7
eridadi	118_5	ahâmadi	44 c_9 sq
tasñtuwadi	44 d_{27}	arñuadi	40 c_{10}
cumazadi	26_{11}	tukaradi	55_8
meijadi	59_2	pduradi	44 $c_{46, 53}$
truwepeiadi	44 b_{33}	kradi	44 c_{59}
hqqadi	44 a_{37}	kbadasadi	44 c_{45}
* ahqqadi (nom.)	36. 2	cm̃masadi	44c_{45}, 44 d_{62}, 55_2
ladi (γυναικί)	l. m.	kidrasadi	44 d_{70}

wakssadi	44 $d_{30, 31}$
turakssadi	44 c_{47} sq
waksadi	44 $c_{44, 48}$
tadi (κατατίθησι ?)	5_7 etc.
sekttadi	131_3
hadi	84_6
alahadi	l. v.
alahhadi	134_2
lakadi	44 $c_{52, 58}$ sq
ulakadi	44 c_{47}

(edi)

edi	55_8, 56_3, 118_6
lelebedi	44 c_{41} d_{15}
sebedi	44 c_{54}
erbbedi	44 a_{47}, c_{13}
menerbbedi	44 b_{19}
tubedi	44 c_{60}
esbedi	44 a_{36}
punâmadedi	44 d_{64}
pededi	44 a_{35}
ddedi(nom. prop.? nom.)	103_2
zedi	26_{19}, 44 a_{37}
ehbijedi	44 a_{41} sq, $_{46}$
punamadijedi	55_8
..azijedi	44 a_{32}
sersseizejedi	44 b_{32}
prijelijedi	44 d_{28}
urublijedi	44 b_{34}
meuwecimijedi	44 c_{44}
hijedi ?	44 b_{29}
..(j)ced(i)	44 b_5
qrb(b)ledi	44 d_2 sq
medi	l. v.
dîmmedi	44 b_6
hêmenedi	44 a_{36}
qehîmedi	44 b_{31}
mrbbênedi	44 a_{38}, b_5
murênedi	44 c_{57}
meredi	$44_{29, 30}$
qiqlêneredi	44 d_{63}
izredi	44 $a_{35, 41, 45}$
sucredi	44 d_{50}
muredi	26_{16}
predi	44 c_{42}, d_{32}
sedi	4_3
wesedi	55_5
...epartaisedi	44 b_{33}
epñ.ti(s)edi	118_6
ripssedi	44 d_{46}
tedi	21_1
kñtawatedi	44 c_{10} sq
kusttedi	44 c_{33}
padrâtahedi	44 a_{37}
cbijehedi	45_5
tuhedi	44 b_{28}
trbbdi	44 c_{37} $d_{27, 31}$
mrß(ß)di	44 d_{48} sq
mrßßdi .	44 c_{37}
pliîmaddi	44 b_{31}
..taddi	44_6
* k(ñ)tbâddi (nom.)	5_2 sq

(idi)

tubidi (ὀφειλέτω ?)	l. v.
przzidi	128_1
tikzzidi	44 b_{40}
ddalidi	35_{15}
dderl(i)di	35_{17}
ttlidi (ὀφειλέτω)	l. 3.

qidridi	44 c_{58}	wisidi ?	44 d_4
sidi ?	35_{14} sq	mahanahidi	92_2
asidi	35_{14} sq $_{17}$ sq	tubehidi	30_2
(k)zunasidi	35_{14} sq		

(udi)

..udi	44 c_{40}	q(l)...nepdi	55_1
.budi	44 b_4	(esd)i	118_6
kudi	44 $c_{37, 45, 61}$, 55_1	tdi	75_2
* medemudi		..tatetdi	58_3
(Μενεμυδις ? nom.)	110_1	tuwejêdi	44 d_1

-du

..b.du	35_{10} sq	zrppedu ?	44 d_6
ladu (τὴν γυναῖκα)	l. v. 25_5, 28_4	kupdidu	44 d_{69}
	91_2 102_1	ñticdu...	44 d_5
d(d)ezedu	107		

-dâ

ladâ (acc. sg.)	l. v.	idâ ?	57_7
dakbaladâ	55_4	ebbid(â) ?	147_4

-dê

adê	l. v.	ñtadê	42_4
tadê	l. v.	pddê	l. v.

b) *-d*

ddad	125	meded	21_3
tlawad	21_2	...ewezijehed ?	44 a_9

Man sieht dem Suffix *-d-* fehlt das Gegenstück, denn das *-d* gehört zum Stamm und ist kein Suffix. Das Suffix *-d-* erscheint durch alle Variationen, über seine Bedeutung an anderer Stelle. Auch darüber kann man noch bei einzelnen Wörtern in Zweifel sein, ob das *-d* nicht einfach

zum Stamm gehört, doch wage ich darüber jetzt nicht zu entscheiden. Jedenfalls sieht man *-da*, *-de*, *-di* zur Bildung der Nominative von Eigennamen verwendet. Dass es ferner zu Casus- und Verbalformen verwendet worden ist, ist ebenso klar.

VI. Das Suffix *-th-*.

-tha		*-the*
kththa(se)	131_{2}	fehlt

-thi

* zazthi	num.	leththi	44 b_{61}
laththi	$83_{\ldots, 14}$	teththi	44 a_{26}
punamaththi	6_{3}	* ? cerththi	44 $b_{10, 29, 55}$, 82

-thu		*-thâ*
fehlt	kththâ	44 b_{58}

-thê

fehlt

Das Suffix *-th* (-…-) ist das erste, dem kein *-th* (-…) gegenübersteht. Man möchte fast meinen, dass es den Wert *d* hat oder *dh*. Zwei Eigennamen kommen vor, aber sicher sind sie nicht, obwohl die Münzaufschrift dafür spricht. Da es auch sonst sehr selten ist und fast nimmer in Verdoppelung vorkommt, so lässt sich darüber garnichts sagen, und ob es überhaupt ein Suffix ist, ist auch noch fraglich.

VII. Das Suffix *-s-*.

a) *-s-*.

-sa

sa	27_4	trqqñtasa ?	44 d_4 sq
asa	44 c_{55}	* mrekisa (gen.)	61_1
pigasa	44 d_{54}	busa ?	44 d_{41}
* kerigasa (Καριϰας)	44 d_8	lusa ?	44 d_{58}
kbadasa	44 d_{36}	... kssa	44 c_{38}
padmruwasa	44 c_{38}	wakssa	44 d_{56}
* ddaqasa (nom.)	88_{12}	mukssa	44 d_{39}
masa	44 c_{65}	waksa	44 c_{50}, $_{59}$
tasa	31_4, 41_4		

-se

se	l. v.	* ? tuhese (fem. ? dat.)	113_3
..base	44 a_{36}	(a)z(i)se	35_{16}
kththase	131_4	arailise	26_{13}
ijase	84_4 149_{10}	* trm̃milise (Λύϰιοι-)	40 d_2
(r)inase ?	55_5	prijedulise	44 d_{11}
arñnase	44 c_{19}	pese ?	44 d_{25}
* krzzânase (Χερσόνασος?)	44 a_{33}	tuwerise	84_5
(t)ase	65_4	tise	109_6, 110_3, 111_6
ese	l. v.	at(is)e	5_8
medese	29_7	zuse ?	44 d_{19}
qlaiese	44 b_{13}	tehluse ?	51_3
...meiese	44 b_{36}	hberuse	150_8
.(lkr)uiese ?	55_2	wazisse	104_3
kupr(l)lese	44 d_{11}	âzi : sse	44 d_{55}
memlese ?	55_3	zipsse	55_1
plejerese	44 d_{15}	sipsse	44 d_{55}
crese	44 c_{42}	sersse	44 b_{32}
* purese	55_1	waksse	44 a_{49}
pddête(s)e	149_{15}	turakse ?	29_{15}

-si

kũtabasi..	44 c_{41}	mesi ?	44 b_{61}
pasbasi	44 d_{36} sq	tumenesi	44 c_{54}
kngasi	44 d_{67}	* puresi	num.
kbadasi	44 c_{39}	sesi	44 d_{66}
sawasi	16_2	pssesi	44 d_{26}
alasi ?	44 d_{36}	tesi	l. v.
atlasi	44 d_{56}	sepihesi	65_{23}
pũnasi ?	55_2 ?	* tuhesi (fem. ? dat.)	29_2
* klppasi (1. nom. 2. acc.)	$91_{1,\,2}$	isi	44 c_{62}
* masasi (Μασα, nom.)	44 c_{36}	zeusi	44 b_{62}
lusasi	44 d_{13}	* mlejeusi (Μλααυσις)	139_5
trqqũtasi	44 c_{62}	zusi ?	44 d_{20}
asi ?	35_{18}	m(r)..a(s)si	55_4
cridesi	44 c_{54}	turakssi	44 a_{54}
ijesi	44 d_{48}, 55_5	prukssi	44 d_{53}
* aruwâtijesi	44 b_{18} num.	* ahamâsi (nom.)	14_2
necirelesi	55_7	waksi	44 c_{42}
ũtemlesi	44 d_{39}		

-su

esu	39_5	trisu	44 d_{70}
mewejesu	91_3	sedeceritrisu	44 c_{51}
tbisu	44 $c_{51,\,64}$, d_{21}		

-sâ

klusâ	55_2

-sê

sê	l. v.	ripssê	44 d_{57}
ss.epssê	55_8		

b) *-s-*.

.as	76_5, 80_3	ladas	83_8
pisba(s)	44 b_{30}	turawas	29_{18}

mesijas	29_{12}	kawales	44 b_{17}
pladetijas	26_{10}	tuhes (ἀδελφιδοῦς)	l. v.
trqqas	26_7, 44 b_{34}, 83_{15} sq 88_6	ebeis (acc. pl.)	25_1
trqas	93_3	ehbis (acc. pl., sing.)	101_2
...amas	29_{15}	dewis	44 c_{55}
tamas	35_{15}	rbbinezes	44 d_{53}
sekabadranas	73_3 sq	przis	26_{10}
arnas	44 c_{13}	* trm̃milis	44 a_{38}
atânas	44 c_3	tideimis (acc. pl.)	44 c_{35}
qi.ras ?	44 d_{18}	cm̃mis	110_2, 124_9
ceburas ?	44 d_{60}	trm̃mis	40 c_4 (?), 44 b_{50} sq
* ? ijaeusas (Ἴασος)	44 a_{32}	êmis (acc. pl.)	10 b_3
kñtatas	35_{15}	τeτeris	44 b_4
kuzrñtas	44 c_{61}	uwedr(is)	44 c_{35}
qr(i)rahas	44 b_{11}	tucedris (statua? acc. pl.)	25_1
tuhas	136_2	tm̃qris ?	44 $d_{3, 68}$
sepedes	55_4	sejepris	26_{10}
wes	55_4	ebijehis	39_5
. . . ewes	44 b_{11}	hekis	44 b_{31}
pzzidezes	44 b_7	hppñterus	58_5, 139_4
sebei(j)es	124_8 sq	* arppakus (Ἅρπαγος)	44 c_{57} sq

Auch bei dem *s*- Suffix ist, der Unterscheid zwischen -*s* und -*s*- bemerkbar. Ist indessen klar, dass die griechische Endung -ασις, -εσις dem -*azi*, -*ezi* entspricht, so ist der Wert des Suffixes -*s* nicht so klar. Wir finden zwar in allen Compositionen hier und da Eigennamen, die uns zeigen, dass das Suffix eine ähnliche Bedeutung wie das -*z*- Suffix gehabt hat, aber einen sicheren Schluss auf den Rest lässt das keineswegs zu. Eine besondere Stellung nimmt sogar *mrekisa* ein ; es ist das das einzige mit dieser Endung vorkommender Wort, der Casus « Genitiv » ist sicher. Ob man nun -*sa* oder -*isa* abtrennt bleibt sich völlig gleich, angesichts der Tatsache, dass der Casus, müsste man ihn von demselben georgischen Wort bilden,

genau ebenso aussieht. Ich kann nicht umhin, darauf aufmerksam zu machen, dass derselbe Fall zu hunderten von Malen auch im Etruskischen vorkommt, und behaupte danach, dass Lykisch und Etruskisch Sprachen einer Gattung sind, — was diesen Punkt anbelangt. Worauf ich mir im besonderen nochhin,zuweisen erlaubeist, dass das bekannte Wort *tuhes* in den Formen *tuhese* und *tuhesi*, und zwar als Dativ vorkommt, und dass diese beiden Endungen « Dativformen » im Awarischen entsprichen. Mir persönlich ist diese Concordanz mit dem Awarischen, also einer nordkaukasischen Sprache nicht besonders angenehm, um so mehr, als wir awarischen Formen und Ausdrücken noch im Folgendem in grosser Menge begegnen werden, auf aw. *banda* = Stute hat ja schon Kretschmer a. a.O. hingewiesen, weil ich die Ueberzeugung hatte, dass das Lykische, wenn überhaupt, so doch dem südkaukasischen Sprachenkreise einzuordnen sei, aber das lässt sich, wie ich immer mehr einsehe kaum noch aufrecht erhalten und das Unangenehme dabei ist, dass das ganze Problem nicht einfacher, sondern verwickelter wird. Ebenso sehr, wie ich aber das Recht habe, die kaukasischen Identitäten, unbeschadet der Übereinstimmungen mit anderen Sprachstämmen hervorzuheben, ebenso wenig kann ich sie einfach übergehen; wohin zuletzt der Ausschlag fällt, kann ich jetzt kaum absehen, und das ist auch völlig gleichgültig.

Unter den Formen des *-s-* Suffixes sind die beiden Formen *ebeis* und *ehbis* und ferner *tidemis*, *èmis*, *tucedris* als acc. pl. gedeutet und das ist auch sicher. Dass es Objectcasus sind glaube ich, dass es aber Accusative sind, bezweifele ich.

VIII. Das Suffix -z-.

a) -z-,

-za

* hanadaza	53_2	maraza	44 c_4
mluhidaza	$84_{1,4}$	* izraza	24 bis, $26_{6,20,22}$
kñtuwaza	44 d_{67}	mlatraza	44 b_{40}
ikuwaza ?	35_{13}	l. n. wasaza	38_4
* sbigaza (Επιγασα)	70_2	* sppñtaza	num.
haklaza	44 a_{51}	akâtaza	149_3
maza ?	149_{14}	tabahaza	44 b_{53}
l. n. zzimaza	54_2	zkkaza	44 b_{57}
kumaza	49, 65_{22}, 111_1	wzza	44 d_{48}, 55_5
* pumaza	120_1	* parzza (Πέέσης)	44 c_2
nec. n. mahinaza	133_1	* idamakzza	57_3
zânaza	126_1	qñza	44 d_{35}
tupaza ?	35_5	* parzza (Πέρσης)	44 c_{14}
* sbi : ◊ : aza	106_1		

-ze

lehbeze	44 b_{36}	kize	44 c_{60}
...ezeze	44 a_{28}	.jezze	35_8
neleze	44 a_{27}	qzze ?	44 d_{65}
kumeze ? 26_{16}, 65_{21}, 84_5, 149_{11}		przze	29_3 44 a_{33}

-zê

kurzazê	44 b_{44}	* wahñtezê	num.
* pttarazê	num.	meprzzê	44 a_{28}
kssbazê	25_2	hrzzê	84_2
* kijezê (Χῖος ?)	44 b_{22}	qirzê	44 c_{54}, 55_3
ki.(u)numezê	107, 3	sebebeqirzê	44 c_{52}
pidenezê	112, 6		

-zi

isbazi (σορός)	49, 75, 3 128_2	* ikezi (n. p. gen.?)	47_2, 113_2
l. f. d zzimazi	120, 2	* putinezi	28_1
ñnazi	143_4	prñnezi (οἰκεῖος?) d. sg.	l. v.
* atâna(zi) (Ἀθηναῖοι)	44 b_{27}	* surezi (Σοορεύς)	$84_{1, 3, 7}$
* upazi (1. n. 2. acc.)	$93_{1, 1, 2}$	tezi (σορός?)	44 a_{25}, b_{41} 78_1 88_3
* ptta(ra)zi (Πατορεύς)	113_1 i	* wehñtezi (Ἀντιφελλίτης?)	56_{14} num.
* skkutrazi (1. n. 2. acc.)	102_1 bis	* trejêtezi (Τριενδαζις)	1_2 8_2
trqqñtasazi	55_8	τezi (σορός)	72
itazi	65, 9	tizi?	44 c_{11}, 55-
* sppartazi (Σπαρτιᾶται)	44 b_{27}	....zzi	44 b_7
ttazi	118,7	* rizzi?	98_1
nikedezi?	44 d_{33}	hrzzi	36_5 $57_{5, 6}$ 94_1 118_1
punemede(z)i	149_{11}	...tikzzi	29_{17}
...ñmezezi	44 b_{35}	* telek(u)zi	1_2
.uzez(i)	44 c_{10}		

-zu

* mizu (Μέσος) 32 c_1 s

-zâ

kumazâ	26_{20}	* idamakzzâ (n. pr. acc.)	57, 7
kzzâ?	44 d_{11}	qirzâ	55, 8

b) *-z.*

...az	44 c_{31}	pijelumlez	44 d_{30}
* kerigaz	44 d_{11}	ñterez...	44 a_{37}
merawaz?	44 b_{39}	lijaiz	55_1
icuwaz.	35_{16}	masaiz	44 d_{13}, 55_5
..(a)dakuraz	76_2	lijeiz	44 d_{60}
kruwasaz	44 d_{59}	kbaliz	44 c_{49} sq, d_2
lijen(u)wez	44 d_{52}	mekbadiz	44 c_{37}
warasijez	44 d_{70}	tuwiz	44 d_{70}

upleziz	44 c_{57}	tuburiz	44 $c_{53, 57}$, d_{31} sq
trqqiz	44 $c_{31, 64}$ $d_{12, 14, 41}$ 55_5	kba..siz	44 d_{51} sq
pleliz	$55_{1, 2}$	tutasiz	55_6
ddelupeliz	44 d_{60}	* aruwátijesiz	num.
* trñmiliz	44 c_{52}	uplesiz	44 d_{29} sq $_{31}$
erêpliz	44 c_{36}	kuzruwêtiz	44 c_{53}
qrimiz?	44 $d_{29, 30}$ sq	urtuz	44 d_{63}
zrêtêniz	44 $c_{47, 52}$	urtuwâz	44 d_{24}
uteriz?	35_3	marâz	44 d_{63}
sebuwedriz	44 d_{14}, 55_5		

In einem ähnlichen Verhältnis wie die beiden Suffixe *-h* und *-h-* zu einander, stehen vielleicht auch *-z* und *-z-*.

ikuwaza	*ikuwaz*
maraza	*marâz*

sind die einzigen, die sich in beiden Listen finden. Aber auch sonst ist die Sachlage eine viel unangenehmere. Zunächst sehen wir, dass Eigennamen gebildet werden nicht nur auf *-za* (*-a-za*, *-z-za*, *-r-za*), *-zi* (*-a-zi*, *-e-zi*, *-z-zi*, *-u-zi*), *-zu* (*-i-zu*), *-zà* (*-a-zà*, *-z-zà*), *-zè* (*-a-zè*, *-e-zè*), sondern entsprechend auch auf *-az*, *-iz*. Diese Aufstellung kann keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen, denn die Liste der Eigennamen lässt sich mit Sicherheit nicht weiter vervollständigen. Wir sehen aber als neu hier, dass es bei den Eigennamen nicht nur Stammausgänge auf *-a*, *-e*, *-i*, *-u* giebt, sondern auch consonantische auf *-z* und *-r*, Ich hoffe dass hierzu noch weitere sich finden werden. Ist einerseits kein Zweifel daran, dass es sich hier bei den sicheren Eigennamen, bis auf einen zweifelhaften Fall 47_2 115_2, auf den ich später zurueckkomme, um « Nominative » handelt, so kann ich andererseits keinen Grund dafür angeben, wenigstens hier, warum die Endung nach

allen vorkommenden Vocalen differenziert ist ; nur das eine sieht man, dass die Hauptmasse der Endungen auf -z sich auf die 3. und 4. Steite der Xanthosstele beschränkt, und damit die Divergenz der beiden Listen einen annehmbaren Grund in dem Unterscheid der Dialecte findet.

Kretschmer sagt auf Seite 312 o. c. « Das Suffix dient, wie man sieht, zur Bildung von Ethnika » ; das ist ganz richtig, aber im völkerpsychologischen und sprachpsychologischen Sinne, kann dieser Begriff nur einer von zweiter Ordnung sein und ist offenbar abgeleitet aus zwei Quellen, erstens aus einem Patronymikon und zweitens aus einem localen Casus ; und das sehen wir hier bestätigt. So möchte ich behaupten *surezi* ist ist nicht Σουρεύς, sondern einer aus Sura, so dass also das Suffix die Herkunft bezeichnet im erster Bedeutung. Wenn ferner das richtig ist, was Torp (III, p. 4) mitteilt

hrzzi « oberer »,
przze « vorderster »,

so sind hierzu vielleicht zu stellen

qzze, *hrzzè*

und vielleicht einige andere, und dann ist hier ein Suffix -*zz*- oder -*z*- abzu trennen, dessen Bedeutung einfach die eines localen Casus ist.

IX. Das Suffix -*r*-.

-ra

ara	44 a_{34} etc.	* pttara (Παταρεύς)	44 a_{43}
* kudara (Χοδαρας)	143_2	tibera..	26_{20}
* ijamara (nom.)	149_2	laβra	44 c_{33} sq $_{37}$, d_{34}
* dapara (Δαπαρας, nom.)	6_1	adra ?	134_3
* arttumpara		wawadra	44 a_{32}
(Ἀρτεμβάρης)	11_3, 29_7, num.	uwadra	44 d_{31}

-re

-ri

teteri	l. v.	* uwihairi (nom.)	188_2
sm̃mateteri	$29_{4, 7}$	miri ?	num.
uwete : teri	40 c_5	epiri ?	41_6
seteteri	149_{12}	ukiri	55_5
eriteteri	29_9	sucri	44 d_{71}
apptteteri	29_9	m̃qri	44 d_{66}, 55_7
...(i)teri	76_4	cm̃qri ?	44 $d_{29, 30}$
ñteri	119_3, 142	tm̃qri ?	44 $d_{3, 68}$
setteri	149_4	muri	44 c_{40}
laβri	44 c_{43}	pri	44 b_{34}
wedri	56_4	cbatri	138_2 143_5
sebuwedri	44 d_{54}	natri	44 $c_{38, 48}$
huwedri	l. v.	(etr)i	59 sq
wijedri	44 c_{45}	pripetri ?	55_3
tucedri (statua)		êtri	$36_{4, 6}$ 44 a_{42} 57_5
	40 a_{20}, $b_{42, 43, 55}$, 54_1	qêtri ?	44 b_{21}
pedri ?	44 c_{56}	hri	l. v.

-ru

ter(u)	44 b_{33}	atru	25_4
padmru ?	44 c_{38}	cbatru	25_6, 28_2
...tru ?	45_4		

-râ

epepalarâ	55_5	atrâ	44 b_{43}
* arttumparâ	104_3	* milasâñtrâ (Μελάσανδρος)	44 a_{45}
albrâ ?	44 d_4		
caburâ	44 c_{64} sq	cikrâ ?	55_7

-rê

plejerê	44 d_{37}	sucrê	44 d_7
trijerê (τριήρη ?)	44 $b_{22, 23}$	edmqrê	44 d_1
terê	149_{14}	* ticeucêprê (Τισευσεμβραν)	25_5
mirê ?	44 d_{66}	sik(ñ)t(r)ê ?	55_3
tm̃krê	55_1		

Das Suffix *-r-* ist durch alle Vocalvariationen vertreten, es fehlt das Suffix *-r*. Das einzige Beispiel ist *ñtubeter* 44 c_{13} (*ñtube ter*) und das kommt nicht in Betracht. Eigennamen finden sich spärlich und überall ; und zwar bei Personen und Ortsnamen. Ueber seine Bedeutung ist nichts auszumachen.

X. Das Suffix *-l-*.

-la

busawwñn.la	44 d_{41} sq	* kudrehila	
ala ?	29_4	(Κυδρηλος ? nom.)	13_1, 132_1
gasabala	104_2	qla	l. v.
* wazala (nom.)	16_1	meneqla	84, 3
* zzala (Σκλας)	32 b_1, t	ihiqla	118_7
* idazzala (Ειδκσσαλα)	32 v	mla	35_4, 65_{16}
zajala	44 d_{24}	* ecatamla	
tijala	29_4	(Ἑκατομνας)	32 e, n
na(l)a	128_2	asânâmla	44 d_{64} sq
(a).rala	44 d_{44}	esânâmla	44 c_{39}
...abrala	55_7	esênêmla	44 d_{13}
tu.adrala	44 d_8	* mula (Μολλας)	32 m
qidrala ?	44 d_{49}	parttula	35_2
* nteru(sa ?)la (gen.)	145_1	zirâpla	55_2
asawâzala(h)	3_2	urasla	44 d_{54}
mutala	44 d_{33}	tla	35_3
sttala (στάλα ?)	44 $c_{3, 7}$	atla (dat. pl.)	121_1
âa(l)a	55 a	hruttla	131_5
elihala	35_6	âla	55_3
krbbla	55_8	sebêla	135_1
...ila	128_3	* hla (Λᾶς, nom.)	145_1
ebeila	83_{12}	* sikla (= σίγλος ?)	57_6
* ñteru(bi)la. (gen.)	145_1 1		

-le

* mucale (Μυκαλη ?)	44 a_{33}
* pinale (Πίναρκ, = στογγύλκ)	26_{21}, 44 b_{30}
* ddenefele	num.
troijele	44 c_{39}
qele ?	44 d_{63}
nele	44 a_{46}, 52_{2}
* ? uele ?	num.
trele ?	44 d_{40}
* tele (nom.)	107_{1}
ñtele ?	44 c_{17}
uwe.ile	65_{20}
* trm̃mile (Λύκιοι)	l. v.
* perikle (Περικλῆς)	104_{2} num.
herikle	44 a_{50}
qle ?	44 c_{60}
...kalle	44 a_{11}
cille	55_{7}
cuplle	44 c_{38}
* ...(e)tiklle	116_{1}
ule	44 a_{49}
pttule	35_{1}, 65_{8}
mederêple	44 c_{59}
zisêple	44 c_{59}
cupttle	44 d_{39}
* ijetrukle ('Ιητροκλῆς, nom.)	38_{3}

-li

ali	44 c_{33}, d_{3}
abali ?	55_{3}
zbali ?	44 d_{20}
zrigali	44 c_{30}
* kudali (nom.)	1_{2}
zriqali	44 d_{32}
qrbblali	55_{4}
mali	149_{12}
sapali ?	44 d_{9}
rm̃pali ?	44 c_{42}
trppali	44 d_{28}
tali	44 c_{62}
ala(d)eahali	16_{2}
aladahali	115_{3} l. v.
aladehali	l. v. 4_{4} sq, 36_{4}, 50_{2}
kali ?	44d_{25}
..eli	26_{19}
...e(r)ei.e(l)i	55_{5}
ebeli	107_{1}
trbbeli	65_{11}
qeledeli	44 $d_{38, 50}$ sq
weli ?	55_{6}
tulijeli	44 c_{62}
trujeli	44 c_{34}
qeli ?	44 $d_{38, 50}$
leli	44 c_{36}
ermedeleli	44 c_{62}
prlleli	44 d_{46}
* .ppeli (nom.)	147_{1}
* tebursseli (nom.)	103_{1}, 104_{1} bis
teli	l. v.
amu(sija)niteli	128_{2}
ñteli	55_{4}
a(l)adaheli	42_{14}
qrbbli	44 $d_{1, 26}$
urubli	44 b_{42}
...ili	58_{5}
* hrikttbili (nom.)	22_{1}

maweli	44 c_{61}	rêpli	44 c_{63} sq
* trm̃mili (Λύκιοι)	l. v.	pirli	44 c_{57}
qũtili ?	44 d_{61}	* prli	num.
kili	78_5	ur.(s)li	44 d_{16}
p..u(r)lli	29_{15}	atli (dat.)	l. v.
* cuprlli (Κυβερνις ?)	num.	etli (ἑαυτῶι, dat.)	117_3
zppli	44 c_{34} sq	(s)ikli	57_5
sapalitepũcizppli	44 d_9		

-lu

calu	44 d_{47}	mlu ?	29_{11}, $55_{1, 6}$
ddelu ?	44 d_{60}	tritimlu	44 c_{48}
....(bl ?)u	23_4	tehlu ?	44 b_{43} sq

-lâ

cikrâtiziwalâ	55_7	qlâ	44 b_{61}, c_{12}
azzalâ	44 c_{10}	mlâ ?	143_4
neitalâ	44 c_{31}	tlâ ?	44 a_{46}
parttalâ	$35_{14, 16}$	hlâ	145_2
zrbblâ	44 $c_{40, 44}$		

-lê

...welê	44 c_{17}	epid..temlê	44 b_{49} sq
qelê ?	55_8	ñtemlê	29_3
terblê	55_7	mulê ?	44 d_{43}
qiqlê ?	44 d_{69}	tbiplê	44 c_{53}
cemlê ?	44 d_3 bis	trpplê	44 c_{53}
seññemlê	29_6		

Worte mit *-l* kommen nicht vor. Merkwürdigerweise verteilen sich die Eigennamen auf die Variationen *-la*, *-li*, *le* und finden sich sowohl bei Namen von Orten als auch Personen. Ich vermute, dass, da es alles Nominative sind, die vorliegen, die beiden einzigen Fälle des Genitivs auf *-la* für *-lah* stehen, oder für *-lahi*. Ist das aber nicht der Fall, dann entspricht diese Endung dem hürkanischen Genitiv. *-la* (oder *-a* ?) entspricht auch einem « Dat. pl. » ebenso wie *-li* (oder *-i* ?).

XI. Das Suffix *-n-*.

a) *-n-*.

-na

na?	44 c_{48}	kzuna?	35_{14}
pddana	29_{13}	semuna?	90_{3}
klaina	44 a_{30}	puna?	l. v.
enrijeina	29_{4}	tabâna	44 a_{32}
* erbbina (Ἀρβιννας)	num.	tebâna	44 a_{33}
kina?	44 d_{66}	arizâna	44 b_{4}
ñna	44 a_{13}	kththâna	44 b_{48}
meñna	45_{3}	.jána	44 b_{22}
señna?	44 $b_{28, 29}$	* kurijâna (nom.)	81_{1}
* arñna (Ξάνθος)	l. v.	sewerijamâna	44 c_{12}
kadrñna	150_{9}	pa(r)êna	55_{1}
* murñna (Μυρνα)	139_{1}	* utêna (Ὀτάνης)	44 c_{5}
* cizzaprñna (Τισσαφέρνης)	44 $c_{11, 14}$	ttêna	58_{4}
zijaprñna	44 c_{1}	mahâna	$26_{11, 22}$, 44 a_{27}, b_{48}
* tlâñna (Τλωεύς)	25_{4}	zkkêna	44 a_{34}
kzzuna	35_{18}	zêna?	44 d_{39}

-ne

ne	l. v.	cumezeine	150_{9}
kbane	44 a_{44}	trbbênitine	44 d_{64}
madrane	55_{1}	manakine	40 a, b_{1}
tane	39_{6}	esedeñne?	108_{3}
nene?	44 c_{16}	meñne	l. v.
pene?	44 d_{11} sq	señne	29_{2} ect.
tuwepene	44 c_{30}	...truweheñne	45_{4}
metene	44 d_{24}	trelewñne	44 d_{40}
kezekene	65_{13}	seinepñne	$18_{2, 4}$
cumaz..(en)e	44 b_{44}	...(sn)n(e)	126_{2}
zrppudeine	44 b_{46}	tñne	44 d_{10}

-ni

-nu

...ñnu	29_{13}	lawitênu	107_2

-nâ

.(b)añn(â)	55_1	ijânâ	44 a_{32}
qñnâ	44 b_{32}, c_{31}, d_8	...rijânâ	44 b_{20}
* cizzaprñnâ (Τισσαφέρνης)	44 c_{15}	hakânâ	94_2

-nê

nê	l. v.	ebênè	41_1, 124_1, 139_1
ñtenê	84_5	sebedênè	44 d_2
* a(t)i(bin)ê (nom.)	144_2	bewênê	44 d_2, 55_5
ebeñnê	45_1, 70_1, 80_1, 136_1	mewênê	44 d_{62}
ebñnê	52_1, 84_3, 111_2, 131_2	qelênè ?	55_8
ebêñnê (pr. dem., acc. sg.)	l. v.	pênè	29_{12}
(z)cunê	$118_{4,6}$	ñtênè	44 a_{13} d
ecânê	44 d_{16}	* mekisttênè (nom.)	27_1
ênê	l. v.		

b) *-n.*

ebisñn	26_{17}	* thibên(.)	num.
ebêñn	4_1	sejên	90_2

Man sieht *-n* ist als Suffix nicht zu bezeichnen, und dass es zum Stamm gehört ist ebenso unwahrscheinlich. Fügt man überall ein *i* hinzu, so hat man ganz bekannte Wörter.

c) *-ñ-*.

ubreñ..	55_7
* umrggazñ ('Αμόργης)	44 c_{49}
* keregazñ	44 $d_{45, 53}$ sq
* ? wizttasppaxñ ('Υδάσπης ?)	44 c_{48}
mêm(r)ezn	44 d_{28}
cduñ	90_3
apñ	44 d_{33} l. v.
epñ (prop.)	l. v.
ecedepñ	44 d_{32}
wñn...lejepñ	44 d_{22} sq
uk(i).tejepñ	55_3
necicepñ	55_6
perepñ	44 d_{31}
seneperepñ	134_4
tepñ ?	44 d_9
ddeipñ ?	84_4
meipñ	87_4
seipñ	78_5
..rñ	44 b_{17}
perñ ?	44 a_{48}
terñ (exercitus)	l. v.
τerñ	44 a_{47}
e:tunewñnie..sñ	55_9
settitesñ ?	76_4
tuhesñ (ἀδιλφιδῆν)	25_7
....esñ	44 b_{27}
wazesñ	44 b_{13}
wazzisñ	$29_{5, 6}$
* trm̃misñ	11_2, 26_2; $29_{9, 12}$, 40 c_4 44 b_{29}
* ijânisñ ('Ιωνικόν ?)	44 b_{27}
..mitisñ	65_{11}
arusñ	44 b_6, c_{17}
trusñ	44 b_{15}
tlâñ ?	44 a_{46}
kbahñ	44 b_{14}
* urtaqijahñ (acc. e gen. ort. 'Οταρκια)	25_6
tlahñ	44 a_{47}
kñnahñ	44 a_{29}
* kñtaburahñ (Κινδαβυρις)	103_2
* lusâñtrahñ (Λύσανδρος)	103_2
* lusâtrahñ (Λύσανδρος)	$90_{2, 2}$
tahñ	65_{22}
* uwetahñ (acc. e gen. ort.)	28_4
.....ehñ	26_4
* prijenubehñ (acc. egen. ort. Πριανόβα)	25_7
puwejehñ	44 $a_{39, 40}$
qehñ	44 b_{35}
edrijeusehñ	29_5
kbihñ	44 b_5

Das *-n-* Suffix ; es entspricht ihm ein *-n* und ein *-ñ* Suffix, doch ist das *-n* weniger wahrscheinlich. Es kommen alle Variationen vor. Die Eigennamen sind spärlich verteilt. Die Tatsache indessen, dass *cizzaprña* und *cizzaprñâ* in einer und derselben Inschrift dicht hinter ein-

ander vorkommen lässt vermuten, dass es sich in einem von beiden Fällen nur um eine Casusendung handelt. *-na* ist sehr wahrscheinlich Nominativ, und es will damit nicht in Einklang stehen, dass *-nâ* so auffallend wenig vorkommt, denn welcher Casus sollte das wohl sein, der in allen Inschriften im ganzen 6 mal vorkommt? Ich muss bei diesem Suffix etwas ausführlicher werden, weil es das wichtigste ist, so unlieb es mir auch ist Inschriften schon jetzt mit herauziehen. Ist also hinsichtlich des *-nâ* und *-na* kein sicheres Resultat zu erwarten, so bietet doch noch *-na* zu einer Bemerkung Anlass. Wir sehen, dass das Suffix *-na* nicht allein dazu dient, nur Städtenamen zu bilden wie Arñna, Murñna, sondern auch, um Personennam wie *utèna* ('Οτάνης) zu bilden. Ich mache darauf aufmerksam, dass wir im Etruskischen genau denselben Vorgang haben: Felsina, Luna u. s. w. ceicna l. v. u. s. w.

Zwischen *-ne* und *-nè* besteht eine ähnliche unaufklärbare Differenz wie zwischen *-na* und *-nâ*. Zur Verfügung stehen drei Eigennamen aus drei verschiedenen Inschriften, Nominative sind es auch, also ist daraus nichts zu entnehmen. Von sonstigen Wöstern ist nur das Demonstrativpronomen bekannt, danach bildet *-ne* sowohl wie *-nè* den acc. sg. also auch hier kein Unterschied. An einen acc. glaube ich nicht.

Ich gehe die Beispiele der Reihe nach durch, was ich stillschweigend auslasse, ist schon erledigt, oder kommt nicht in Betracht. 128_2 *[sija|ni*, 78_3 *sijeni*. Die Formen sind gleich, es steht *a* dialectisch für *e*, was aus *amu* für *emu* hervorgeht. Das Wort heisst wahrscheinlich Besitzer. Die Stelle 128_2 lautet *isbazi amu [sija]ni teli se[l]ada*. Torp. (I p. 20) übersetzt: « Besitzer dieses Grabes ist Tele und

seine Frau ». *amu* heisst nicht «dieses», sondern «mein» Ferner glaube ich, dass hinter *amu* ein Punkt zu setzen ist ; das ist Ansichtssache und aus der Stelle lässt sich nicht beweisen, dass es heissen muss die Besitzer, worauf es mir ankommt. 78_3 ist sicher Singular. *sijêni* kommt vor : 49_1, 58_3, 106_1, 107_1, 150_1. (Hierzu vergl. T. I. p. 19) 49_1 bin ich im zweifel, ob es nomen oder nomen verbale ist, ist das letzten der Fall, so hatt es dasselbe Suffix wie im Hürkan und im Urartäischen, 58_3 nomen, sg. oder pl. ? 106_1 nomen sg., 107_1 desgl. wie 58_3, $150_1 = 106_1$; *sejêni* 52_2, 86_2, 54_1, 52_2 dat ? ... zum Besitzer; ist das richtig, so liefert der urartaische Dativ auf *-ni* das Gegenstück dazu. 86_2 sicher Dativ *hrppi* ... *sejêni* 54, unklar.

ebêñni 14_1, 44 a_1, 71_1, 108_1 : 14_1 sicher Dativ oder Instrumental, jedenfalls Objectscasus und kein Accusativ ; es folgt das aus der Construction des Verbums, worüber ich weiter unten ausfürlich handeln werde, 44 a_1 unklar, 71_1 = 44 a_1, $108_1 = 14_1$ *hrppêni* im Zusammenhang : *hrppêni ehbi se tuhe ehbije*. Warum steht mur hier nicht *hrppi ?* Ist es zusammengezogen aus *hrppi ėni*, oder steht es hier im Plural wegen des *se ?* Aus dem Kaukasischen ist mir ein Praepositionplural nicht bekannt, wohl aber setzt man Zahlwörter von zwei ab im Altgeorgischen samt dem dazugehörigen Nomen in den Plural. Dass es hier also bei *hrppêni* sich um einen Plural handelt ist möglich.

Torp hat (III, p. 4) eine Aufzählung gemacht von dem, was wir mit mehr oder weniger Sicherheit vom Lykischen wissen. Er nennt darunter auch die Bildung eines Infinitivs auf *-ne*, ob das für alle aufgeführten Worte zutrifft oder nicht bleibt dahingestellt. Ich mache darauf aufmerksam, dass im Awarischen die Infinitive auf zweierlei-

weise gebildet werden, die erste Classe bildet Infinitive auf *-ne*, die zweite zahlreichere bildet Infinitive auf *-ze*. Man kann ja nun einmal versuchen, da das eine passt, ob das andere nicht auch passt, Wörter auf *-ze* sind genug da.

Die Bedentung von *-nu* ist nicht auszumachen. Das Suffix *-ni* scheint, genau so wie das hürkanische und urartäische, mancherlei Functionen gehabt zu haben, einmal als acc. sg. 14_1, 71_1 u. s. w. *ebènñi*, da ich wie gesagt an einen acc. nicht glauben kann, so kann es nur Instrumental, oder Dativ oder Genitiv sein, hat also damit dieselbe Function wie in den anderen kaukasischen Sprachen. So dann ist es Nominativsuffix, ob Plural, werden wir bald sehen, wofern es sich feststellen lässt. Ferner erscheint es in der Function der urartäischen « belonging to » als Locativ : *pillèni* ἐκ Πινάρων. Wenn *trisñni*, was nach Bugge 30 bedeutet und was ich wegen seiner Ableitung aus tres u. s. w. (also indog,) stark bezweifle, bedeutet, dann muss ich auch hier wegen des Suffixes *-ni* auf die Hürkanischen Zahlwörter hinweisen. Andresseits stecken im dem Wort zwei Plurale, nämlich *-ni* und *-ñ-*, falls Bugges Deutung richtig ist und wir hätten demnach ein weiteres Bindeglied zwischen hürkanisch-urartäisch und lykisch. Findet sich nun noch *-ni* als Plural wo anderes oder sonst als Casus ?

Das *-ñ* Suffix ist eine der auffälligsten Erscheinnugen. Es mag an dem geringen Bestande der Inschriften liegen, dass nur von wenigen Stämmen ? *-z*, *-p*, *-r*,*-s* und *-h* derartige Bildungen vorliegen ; über *h* sind wir am besten orientiert, denn wir wissen, dass es « Genitiv » ausgänge bildet und so wird die Tatsache zur Gewissheit, dass der betreffende Casus mit Hilfe des Genitiv gebildet wird. Im Hürkan ist das gleichfalls so ; d. h. nicht buchstäblich.

XII. Das Suffix *-p-*.

-pa

* kñtlapa (nom.)	133_1	armpa ?	68_1
kssadrapa (ξατράπης, nom.)	40 d_1	tupa	35_5, 44 a_{36}
ñtipa	88_3, 124_3 sq	kupa (sepulcrum, nom. acc.)	l. v.

-pe

epe ?	55_5	mulênipe	44 d_{43}
tuwepe ?	44 b_{33}	pripe	55_3
cepe	44 c_{34} d_{49}	* tettmpe (nom.)	75_1
mepe	44 d_{11}	lêmpe	44 c_{63}
nepe	44 b_{50}, c_{56}, 112_2, 134_4	alasedadupe	44 d_{36}
(s)eñietrepe	44 b_{14}	tupe ?	44 l. v.
meibeipe	55_5	kupe	44 d_{59}
sladipe	44 d_{63}	...qasppe	44 b_{37}
cedipe	44 d_{46}	albâpe	44 d_{38}
mrββdipe	44 c_{32}	kzzâtâpe	44 d_{44}
eluwipe	44 d_{41}	têpe	44 d_{63}
nipe	$88_{3,4}$ 93_2 bis		

-pi

epi (praep)	l. v.	hrppi (ἐπί c. dat.)	l. v.
êcepi	111_3, 112_2	hppi	111_2
nepi	83_{11}	hrpi	4_2, 88_2, 139_3
ñtepi (εἴσω ?)	44 a_{20}	ddeipñ(t)e(k)it(êp)i	84_4

*

-pâ

* kñtlapâ ? (nom.)	133_1	kupâ (sepulcrum, acc.)	l. v.
armpâ	44 d_{10}		

*

-pê

mepê ?	84_4	hrp(pê)	149_{16}
meipê ?	149_{17}		

*

-pu

kupu (sepulcrum, acc.)	47_1 u. s. w.

Dem Suffix *-pe* fehlt das Gegenstück *-p*. Die Verwendung zur Bildung der Eigennamen ist recht spärlich, es folgt aber aus den Beispielen, dass es auch Stämme auf *-m̃* giebt. Es kommt hier ferner das Wort, das sehr häufig ist *kupa* vor als «Nominativ » und « Accusativ ». Andere Beispiele worden für derartige Fälle schon aufgeführt, hier hebe ich es aus dem Grunde hervor, weil es stets unter den ersten Worten der Inschriften vorkommt. Die Tatsache, dass Nom. und Acc. dieselbe Form haben giebt für die kaukasischen Sprachen zu denken, denn beide sind in diesen Sprachen nicht ausgeprägt, existieren auch in einigen garnicht. Vorläufig bezweifele ich die Richtigkeit der Casusbenennung und komme bei den Inschriften darauf zurück.

XIII. Das Suffix *-b-*.

a) *-b-*.

-ba

zagaba	44 a_{42}	wiksaba ?	44 c_{63}
wiksabalaba	44 c_{63}	kaba	55_6, 76_3

-uba

[i]uba	119_2	trlluba	44 d_5
[tr]zzuba	111_1		

-ba

qñnâtba	44 d_8	kba	102_4
qñnâkba	44 b_{32}	dakba	55_4
kahba	44 a_3, 83_2, 87_5		

-be

ebe		trbbe ?	118_5
44 c_{52}, $d_{25, 43}$, 100_1, 106_2 u.s.w.		tuwibe ?	55_5
sebebe	44 c_{52}	kibe	l. v.
ledebe	44 d_{40}	wijedribe	44 d_{42}
* ? uzebe	33_1	hribe	106_2
qebe ?	$102_{1, 3}$	tibe	l. v.
* trm̃melebe ?	44 d_{25}	* jnbe ?	num.
wer.klebe ?	44 d_6	nube ?	44 c_{39}
eriklebe	44 d_{17}	* erzesinube	111_1
gunerebe	44 b_{36}	* krehênube	52_1
êtrebe	44 d_{43}	* ? wasube	32 u
sebe	l. v.	tube	29_{10}
* wakssebe ?	num.	ñtube ?	44 c_{13}
lbbe	55_6	...uhube	82
rbbe	29_{13}, 44 d_{13}		

-bi

qlabi	$26_{3, 17}$ 44 b_{48}	pibi	44 c_{42}
ebi	l. v.	kâzbi	44 c_{54}
* teththiiwebi	num.	kbi	l. v.
qlajebi	26_8, 65_{19}	kâkbi	44 $b_{7, 49}$
* ? m(e)lebi	106_4	krzzubi	83_5
qlebi	111_3	trzzubi	111_4
(th)a(ss)ttebi	84_3	urubi	65_{16}
erbbi	44 b_{35} 55_6	* kertu(bi)	108_2
trbbi	l. v.	* hbi	112_2
* tethiweibi	num.	ehbi	l. v.
* teththiweibi	44 b_{60} sq num.		

-bâ

unabâ ?	44 c_{11}	pasbâ	44 c_{32}, $_{46}$, 55_2
kñtabâ	44 d_6 sq	kttbâ	89_3, 90_4, 118_2
pasbbâ	44 c_{56}		

-bê

ebê	26_{22}, 61_1 149_{13}	albmubê	44 d_7
sebê ?	44 c_{47}, d_{66}	trbê ?	134_3
trbbê	44 a_{23} d_{64}	qñtbê	44 d_{47}

b) *-b.*

qlajeb	109_6	ehb	4_3
nbb	44c_{34}	kahb	44a_{31}

Die Bedeutung dieses Suffixes lässt sich aus den Eigennamen nicht erschliessen und ferner fehlt dem Suffix *-b-*, das Gegenstück *-b*, denn in den vier aufgeführten Fällen lässt sich das *-b* wohl abtrennen, aber das es kein Suffix ist, sieht man auf den ersten Blick.

XIV. Das Suffix *-w-*.

-wa

zawa	44 d_7	* s(se)wa (nom.)	32 p
* pajawa (nom.)	40 a, b, c,	uwa	54_3, 111_4, 131_4
* tlawa (Τλῶς)	21_2, 44 b_{30}, 45_2	(a).ralamuwa	44 d_{44}
tawa	131_5	* pertinamuwa (nom.)	66_1
metawa	106_2		

-we

* .we	9_2	we ?	91_3
ddewe	44 c_9, 65_{24}	* slñmewe (nom.)	12_2
* hlñmidewe (Ελμιδαυα)	139_5	newe ?	65_{22}

mlutenewe	55_1	* icuwe ? (nom.)	29_1
esedeñnewe	$78_{2,4}$, 83_{13} sq	punamuwe	35_{12}
(es)edêñ(new)e	83_{10}	hrm̃muwe	35_{10}
sewe	l. v.	tuwe ?	44 d_{52}
uwe	29_{16} l. v.		

-wi

* tlawi	num.	muwi ?	44 c_{55}
prñnawi	57_6, 94_1	lijenuwi	55_7
* (t)eththibew(i ?)	num.	* mêmruwi (nom.)	39_2
esedeñnewi	$39_{3,6}$ $41_{,3}$	kruwi	84_5
ziwi	44 c_{54} sq	tuwi	l. v.
plluwi	44 d_{61}, 55_7	ñtuwi ?	44 c sq, $d_{29,31}$

-wu

prñnawu ? (μνῆμα, acc.)	38_1 39_1 53_1	prñnâwu	56_1

-wâ

fawâ	26_{18}, 44 b_{45}, 149_9	hñtawâ	44 c_{54}
prñnawâ	l. v.	kawâ	149_{10}
arawâ	135_2	* prddewâ (nom.)	126_1

-wê

ewê	26_9, 44 d_{20}	esedêñnewê	36_6
dewê ?	44 b_{57}	ñtewê	44 $a_{25,26,27}$, $b_{38,62,63}$, 109_2
...bedewê	44 b_{39}	* utewê	num.
ddewê	44 c_6	iwê	44 b_4
ñtejewê	26_9	tuwê ?	55_6

Wir sehen das Suffix *-wa* als Ethnikon verwendet, ebenso *-we*, *-wi*, *-wâ*, *-wè ;* trennt man das ab, so bleibt bei einzelnen noch ein Suffix : *-mu-*, so das man bilden kann :

-muwa *-mewe*
-muwe ?
-muwi ?

Hierüber hat Kretschmer schon gehandelt p. 332. Es scheint nur bei Eigennamen vorzukommen. Es dient indessen nicht nur zu Bildung von Eigennamen sondern auch noch zu etwas anderem. Aus *prñnawâ* u. s. w., dessen Bedeutung wir genau kennen ergiebt sich, dass mindestens bei einer ganzen Reihe von Worten, das Suffix *-wâ* dazu dient, um Dinge zu bezeichnen ; bedeutet *prñnâwa* das Gebäude und nicht μνῆμα und *prñnawa* bauen, so ist der Verbalstamm gleichzeitig Nominalstamme und die Wurzel *prña-* (abgesehen davon dass *prñnezi* erklärt werden muss) sonst lautet sie *prñn-* (Kr. p. 312 sq.). *-na-* ist aber ebensogut Suffix wie alle anderen ; und gerade dieses Wort, das wir mit am besten kennen, zeigt so recht den vollkommen afformativen Character der Sprache im Wortbau. *-wu* kommt nur dreimal vor, dass es ein Accusativ ist, glaube ich nicht. Für *-w-* fellt das consonantische *-w*.

XV. Das Suffix *-m-*.

* zagama	num.	mñnusama	55_4
slama	44 d_{26}	* apñnâtama (nom.)	87_2
eriju[p]ama	80_3	za[h]ama (nom.)	101_1
* kpparama Κπαραμος	32 l.	* sunema ?	44 a_{17}

(*ima*)

palaraima	44 d_9	* ? padrm̀ma	48_8
qetbeleima	44 c_{64}	* sim̀ma (gen.)	5_3 $29_{4, 7}$
clleima	44 c_{45}	* ddapssim̀ma (nom)	11_1
mezireima	44 c_{32}	* hrikim̀ma (nom.)	89_1, 90_1
cm̀ma	l. v.	* padrñma (nom.)	49
...(r)ecm̀ma	65_{22}	* tiluma	44 b_{21}

* hêpruma num.
kuma ? 44 d_{65}
(a)lbâma 44 d_{26}
prijâma 55_5
..alâma 83_8
am̃mâma 102_3, 131_4
âm̃mâma 111_4, 149_3
* padrâma (nom.) 48_2
* hm̃prâma (Ἔμβρομος) 37_5
sitâma 44 b_{30}

-me

me l. v.
(e)me 149_{17}
trppeme 109_5
tideime (τοῖς ἐγγόνοις) l. v.
meleime 31_4
cleime ? 44 d_{61}
reime ? 44 c_{44} sq
m̃qreime 44 d_{42} sq
cuprime 55_3
(...)m̃me ? 44 a_{44} 44 b_{35}
ñt(e)m̃me 44 c_{19}
mupm̃me 149_{14}
tupm̃me 57_6
* ? sm̃me 29_2
metm̃me 44 c_{63}

(*ume*)

* tilume (Τιλομας, nom.) 139_1

(*âme*)

ab(aq)mâme 29_{10}

(*ême*)

meipême 149_{17}

-mi

* ? ...emi 17_2
tidemi (nom. sg.) 68_2
* ic(iu ?)wemi (Ενδυομις) 32. i
meinehttemi 65_{23}
kntabaimi 44 c_{43}
rm̃paimi ? 55_7
mlttaimi 28_3
tideimi (υἱός, nom. sg.) l. v.
(acc. sg. 44 c_{16} ? 51_2 ? 106_4)
(dat. sg. 4_3 27_6) (filiae 112_2,
117_4, 145_2)
wezzeimi ? 51_3
tupleleimi 44 c_{40}
pddimi 44 a_{49}
tidimi 119_3
sbelimi (nom.) $58_{1, 3}$
ƥadunimi 44 $a_{39, 40}$
* kluwânèmi (nom.) 67_1
* trbbênimi (Τρεβημις ?)
44 a_{44} 6_{11} num.
utm̃qrimi 55_6
cuprimi 44 d_{16}
* ddêñtim(i) ? num.
m̃mi 44 c_6 106_4
qezm̃mi 44 d_{38}
zrppeduni-ceqezm̃mi 44 d_6

* (a)sedeplm̃mi	29_8	* êcuwêmi	num.
hlm̃mi	$29_{5, 11}$, 88_4 bis, $93_{2, 3}$	* unuwêmi (nom.)	62_{11}
(st)trm̃mi	55_2	* esedeplêmi	
ddêñtm̃mi	num.	(Σεδεπλεμις, nom.)	85_1
mewelpumi	44 d_{48}	mêmi	44 c_{59} sq
prijâmi	55_4	httêmi	91_3
sl(j)têmi	55_3	mehttêmi	149_8
êmi(pr. poss. 1 per. acc. sg.)	33_1	* esthem̃i	num.
* uwêmi (nom.)	109_2		

-mu

emu	44 b_{39}	* ? sm̃mu ?	29_{13}
meñ.emu	44 c_3 sq	âmu	l. v.
nemu	44 b_{38}		

-mâ

t..mâ	44 c_{14} sq	km̃mâ	90_2
zu(m̃)mâ	91_3	uguwâmâ	44 d_{10}
thrm̃mâ	44 b_{44}	* zahâmâ (acc.)	101_2
hrm̃mâ	$84_{4, 5}$ 149_{13}		

-mê

mê	l. v.	meimê	44 b_{47}
ademê	44 b_{61}	cup(r)imê	55_3
unabâm̃mesemê ?	44 c_{21}	sttatimê	44 $c_{7, 9}$
trbbcitemê	44 c_{10}	m̃mê	65_{18}, 75_3
...eimê	26_{11}	cm̃mê	$26_{9, 23}$, 35_8
munikleimê	107_2	zum̃mê	95_2, $106_{2, 2}$

Bei dem *-m-* Suffix sind alle Variationen vertreten und wir sehen sie zur Bildung von Personennamen durchweg, wenn auch nur vereinzelt verwendet. Das vereinzelte Beispiel eines Genitivs scheint auf einem Versehen des Steinmetzen zu beruhen. Ueber *tideimi* an späterer Stelle. Beachtenswert sind Formen auf *-nimi* indessen nur bei

drei Eigennamen vorkommend. Die Bedeutung des Suffixes ist nicht auszumachen.

Das Gegenstück des *-m* Suffixes fehlt, es kommt nur ein einzige Form vor

âm̃mâm 111_3

Das *m̃-* Suffix ist gleichfalls selten :

kitssel.m̃	44 d_{69} sq	seipm̃	90_5
eim̃	44 d_{56}	term̃	84_4
kezm̃	44 d_{36}	maskkm̃	44 d_{63}
niem̃	44 $d_{29, 30}$		

Dass es ein Suffix ist, ebenso wie *-ñ* ist klar, aber nicht seine Bedeutung.

XV. Vocal-Suffixe.

a) Das Suffix *-â-*.

-âa fehlt

-âe fehlt

-âi

sladâi	107_1	(a)kn(â)i	65_7
mluhidazâi	84_4	* ? garâi	44 b_{62}
zkkazâi	44 c_6	thurttâi	39_4
thâi	77_2	mahâi	44 b_{47}
tijâi	39_5 89_4 90_3	muhâi	26_9, 59_3, 94_3
azzalâi	44 b_{39}	mâhâi	l. v.
tânâi ?	44 b_{12}		

-âu fehlt

-ââ fehlt

-âê

fehlt

b) Das Suffix -*ê*-.

-êa

fehlt

-êe

êe ?	44 b_4	* uhakêe	2_2

-êu

fehlt

-êá

fehlt

-êê

fehlt

-êi

puwêi	44 b_{42}	tijêi	$83_{7, 13}$
* pttlezêi (nom.)	10_1	* mut(l)êi	num.
* tewinezêi(Τευιναςος nom.)	3_1 sq	terêi	44 d_{22}
lbijêi	44 d_{40}	* karêi	num.
* sbikezijêi (nom.)	61_1	* kerêi	44 $a_{47, 48}$ num.
* kuñnijêi (nom.)	118_1	* u(h)etêi (nom.)	124_5 sq

c) Das Suffix -*i*-.

-ia

cd(i)a	55_8

-ie

fehlt

-ii

fehlt

-iu

ziu	44 d_{50}	mluneriu	55_6
qlepêliu	44 c_{59}	ciwisiu	44 c_{56}
(e)sâtñniu	44 d_{47}	dditiu ?	44 d_{48}

-iâ

fehlt

-ié

fehlt

Auch von dem Suffix *-âa* u. s. w. kann man nur Unsicheres behaupten. Durch des alleinige Vorkommen von *âi*, das sich über mehrere Inschriften verteilt, wird die Vermutung in einiger Hinsicht bestätigt, dass es sich um eine Casusendung bez. um ein Suffix handelt. Ist *ti* ein Relativpronomen, was wahrscheinlich, so kann *tijâi* nur ein Casus davon sein (s. Torp. l. a. a. O.).

Erheblich besser stellt sich die Beurteilung des *-ê-* Suffixes. Hier liegen mit zwei Ausnahmen, die in einen Dialect fallen und einer dritten (*tijêi*), nur Eigennamen im Nominativ vor, abgesehen von *puwêi*, das vielleicht auch Eigenname ist. Ein Teil von ihnen, ob man *-êi-* oder nur *-i* abschneidet, bleibt dahingestellt, sieht dann so aus.

pttlez-
tewinez-
sbikezij-

Ich glaube nicht zu viel zu behaupten wenn ich sage, dass es mir scheint, als ob das *-j-* nicht einfach eins Hilfslaut ist, dem wir später noch reichlich begegnen werden, denn welche Bedeutung sollte er hier wohl am Ende haben ? Ebenso bei *kuñnije* und bei *tij-*. Bei consonantischem Auslaut fehlt er doch, warum schreibt man nicht *karjêi ?* Soviel sehen wir indessen : es steht auch hier das *-z-* und das *-z*(-) Suffix einander gegenüber, denn ist das Vorgebrachte richtig, so ist der Stamm von *sbikezij-*, *sbikezi-* Ueber die Bedeutung des Suffixes lässt sich in dessen nichts ermitteln.

Das Suffix *-iu* wenn es überhaupt eins ist, treffen wir nun dialectisch an 44 c, d u. 55 es ist sehr selten, daher nicht bestimmbar, aber vielleicht wird es wichtig bei der Beurteilung anderer, von denen noch zu reden sein wird.

Was ich mit dieser Auftellung nachweisen wollte ist die Tatsache, dass das Lykische einen vollkommenen suffigalen Bau hat, und dass sich in den wenigen Fällen, die wir sicher kennen, auch nachweisen lässt, dass an den Stamm nicht nur ein Suffix sondern mehrere angehängt sind. Kann man nun auch von indogermanischen Sprachen behaupten, dass dort etwas Aehnliches statt gefunden hat, so ist doch das nicht soviel, nur eine Verwandschaft des Lykischen mit jenen als sicher hinzustellen. Auf andere Einzelheiten, die beide von einander trennen hat Kretschmer schon hingewiesen und es braucht hier nicht wiederholt zu werden. Ich glaube, dass je weiter wir in die Kenntnis des Lykischen eindringen werden, desto grösser wird der Abstand werden. Dass einzelne Identitäten in der Grammatik und in der Syntax auch bei den heterogensten Sprachen vorkommen ist bekannt. Insbesondere glaube ich, dass man den Einfluss des Indogermanischen auf dem Gebiete der Praepositionen als sicher wird hinnehmen müssen. Einzelne Worte beweisen garnichts, besonders wenn sie nur im Armenischen vorkommen. Es wird im übrigen Niemand von mir verlangen koennen, dass ich in der vorhergehenden Tabelle über alles und jedes Auskunft gebe, dazu ist überhaupt niemand bis jetzt im Stande, und auf rein analytischem Wege kann man nicht zur Erkenntnis des Lykischen kommen, dazu gehört eine Interpretation der einzelnen Inschriften in beständiger Rücksichtnahme auf das gesamte Material, Wenn ich indessen an einer ganzen Reihe von Punkten hinter dem zurückbleibe, was bisher von anderen vor wir erreicht ist, so habe ich zu dieser Zurückhaltung meine Gründe, denn obwohl ich alles was bisher über diezen Punkt gesagt worden ist gelesen habe, so weicht meine Ansicht in nicht

unwesentlichen Punkten gleich am Anfange von meinen Vorgängern ab und das kann ich nur ausführlicher bei den einzelnen Inschriften vorbringen, so würde ich alles aus dem Zusammenhange reissen, dagegen habe ich den geringeren Nachteil der Wiederholung mit in den Kauf nehmen müssen.

Nachdem ich nun so das System der Suffixe aufgestellt habe, kämen nunmehr die Præfixe an die Reihe ; auch hierüber ist schon Einiges bekannt, so z. B. die aus Praepositionen hervorgegangenen ; aber damit ist auch das, was sicher ist, erschöpft. Aus diesem Grunde möchte ich jetzt darauf verzichten, darauf einzugehen.

Der Rest des Materials würde dann die Radicale enthalten. Hierüber hat schon Kretschmer (l. c.) gehandelt und sich besonders der Lallnamen angenommen und im Anschlusse daran auch noch anders vorgebracht, Aber es ist klar : Nicht allzu sicher kann man über die Suffixe urteilen, weniger sicher noch über die Praefixe und am unsichersten würde das ganze naturlich wiederum bei der Hauptsache den Wurzeln werden. Es ist ja eine verlockende Arbeit, selbst auf die Gefahr hin reichlich oft daneben zu hauen, das zu untersuchen und die so festgestellten Wurzeln dann mit denen der kaukasischen Sprachen zu vergleichen. Aber ich glaube, dass es wie immer in diesen Sachen auf eine Unmenge Arbeit und sehr wenig Erfolg hinauskommt. Und ferner, was will denn zuletzt die Wurzelgleichheit besagen, wenn man ihre Bedeutung nur in einer Sprache genau kennt ? Also auch das ist eine Arbeit für später.

A suivre.

COMPTES RENDUS.

L. de la Vallée Poussin. — *Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique.* Leçons faites à l'Institut catholique de Paris en 1908, 420 pp. in-12°. Paris, Beauchesne.
—— *Notions sur les religions de l'Inde. Le Védisme*, 126 pp. in-18°. Paris, Bloud.
—— *Notions sur les religions de l'Inde. Brahmanisme*, 126 pp. in-18°. Paris, Bloud.
—— *Buddhism*, London, Catholic Truth Society, 29 pp.

Le livre que M. de la Vallée Poussin nous présente sous ce titre trop modeste est une œuvre de haute vulgarisation admirablement conçue et exécutée. L'auteur connaît à fond les documents originaux, les interprétations et les théories auxquelles ils ont donné lieu. Envisageant constamment son sujet sous toutes ses faces, il nous donne un exposé historique des doctrines bouddhiques, qui se recommande à la fois par l'étendue et la sûreté de l'érudition et la fermeté d'un jugement qui ne se contente jamais des apparences, qui dans l'Inde plus qu'ailleurs sont souvent trompeuses. Ce n'est pas à dire qu'il ait toujours vu juste. Les matières qu'il étudie sont de leur nature telles que bien des questions sont et resteront probablement toujours à l'état de problèmes dont la solution restera plus ou moins conjecturale. C'est ce dont il a soin de nous avertir à coups répétés, et d'abord dans le titre même de son livre.

Nous possédons d'excellents ouvrages sur le bouddhisme, mais aucun, croyons-nous, qui envisage la matière dans son ensemble. Personne, avant M. de la Vallée Poussin, n'avait entrepris d'exposer systématiquement les choses multiples et contradictoires

comprises sous le nom de Bouddhisme, ni surtout d'en montrer l'unité, telle que peut la concevoir un Hindou. Pour les profanes, le mot bouddhisme désigne la doctrine du Bouddha vaguement identifiée avec les croyances des bouddhistes. Les choses sont bien plus compliquées « Le Bouddhisme, dit M. de la V. (p. 21), pour parler comme les métaphysiciens n'existe pas « en soi » et par soi ; il n'est pas une doctrine qui se développe *more geometrico* ou qui grandisse à la manière du grain de senevé ; il n'est, au même titre que les religions brahmanisées, le Vishnouisme ou le Çivaïsme, qu'une modalité de l'Hindouisme, de la dévotion et de l'idéologie hindoues ; il en reflète par conséquent à toutes les époques, l'extrême variété, à la fois ascétique, d'un ascétisme très nuancé, religieux, avec des divinités de types variables et inconsistants, superstitieux à des degrés divers. D'ailleurs, au cours des siècles, il change d'aspect avec l'hindouisme et on peut distinguer des époques où le spiritualisme ascétique, la dévotion, la superstition apparaissent au premier plan et dans le Brahmanisme et dans le Bouddhisme ».

Dans le premier chapitre, l'auteur étudie le bouddhisme au sens de la doctrine du Bouddha. Si l'on voulait appliquer ici, même avec indulgence, les lois de la critique historique ordinaire, il faudrait bien avouer que nous ne possédons pas les éléments qui permettraient de définir cette doctrine d'une manière positive. M. de la V. n'est pas d'un autre avis. « Cependant, dit-il (p. 120), à l'examiner — une opinion opposée à la sienne — nous verrons croître notre sentiment de méfiance pour toutes les reconstructions théoriques, sans excepter la nôtre, et nous comprendrons mieux que le Bouddhisme est incompréhensible ». — Il s'efforce cependant à dégager de l'étude des documents les plus anciens, ne disons pas le système, mais l'enseignement, la doctrine morale du Bouddha, et conclut de là à une *certaine* authenticité pour les documents pâlis et les documents dits « septentrionaux » sanscrits ou plutôt traduits du sanscrit, qui leur correspondent. Le résultat auquel il arrive, et qu'il dégage comme le point de vue personnel du fondateur peut sembler assez subtil, mais il semble bien que ce soit le seul moyen de concilier, ou plutôt d'expliquer l'existence des contradictions par trop brutales des doctrines fondamentales

du bouddhisme. Les conclusions de ce premier chapitre sont brièvement résumées au début du chapitre II, p. 30 : « Dans la mesure où il nous a été donné de découvrir sous le sable mouvant de l'idéologie scolastique, le « chemin du milieu » que le Bouddha se vante d'avoir battu, nous avons défini l'ancienne dogmatique comme une doctrine essentiellement « pragmatique » qui saisit d'une prise ferme la transmigration, l'imputabilité et la rétribution des actes conscients et volontaires, la cause de la transmigration et le moyen d'y mettre un terme, mais qui, uniquement préoccupée de la méthode de délivrance, prétend interdire la spéculation sur les questions réputées oiseuses ou dangereuses : « qu'est-ce que le nirvāṇa ? » « la sensation est-elle la même chose que l'être qui sent ? » Le non-anéantissement, l'efficacité de l'acte s'affirmant dans la renaissance, la possibilité de se soustraire à la renaissance par la suppression du désir, l'impermanence ou caractère douloureux de tout ce qui est objet de connaissance, tels sont les dogmes fondamentaux et, pensons-nous, les seuls dogmes de l'enseignement primitif ; ils seront respectés par toutes les écoles bouddhiques ; mais celles-ci substitueront à l'agnosticisme du Maître des systèmes métaphysiques ou des combinaisons gnostiques ».

Le Bouddha est un maître omniscient, infaillible, la source de toute vérité. Aussi ses disciples lui doivent-ils une soumission entière. Mais la doctrine est avant tout pratique, thérapeutique, et le besoin des âmes a amené le Maître à enseigner des choses diverses, contradictoires sur les points les plus importants. Et voilà comment les philosophies les plus diverses ont pu naître au sein même du bouddhisme sans sortir de l' « orthodoxie ». — La foi aux enseignements du Bouddha est une condition essentielle du salut, mais il ne suffit pas d'accepter ces enseignements comme des vérités simplement rationnelles : il faut les méditer, s'en pénétrer, les vivre. C'est ici qu'interviennent les méthodes connues du Yoga, antérieures au Bouddhisme, les procédés d'hypnotisme qui fixent, concentrent les facultés et provoquent l'extase, et c'est par cette voie que le mysticisme théurgique et magique des Tantras a fait son chemin. L'auteur a consacré son second chapitre à exposer et à démontrer ces vues sur la nature de l'autorite du Maître et sur la manière dont les trois grandes écoles

ou groupes d'écoles sont sorties de son enseignement l'une apres l'autre, l'une donnant naissance à l'autre, et en montrant qu'elles se rattachent successivement à l'hindouisme de l'époque. Ces points de vue ne sont pas toujours nouveaux ; l'auteur a appris beaucoup chez M. A. Barth, — comme il le répète souvent — mais dans le détail il y a une foule d'observations aussi neuves qu'intéressantes et de nature à confirmer les idées du grand indianiste. Le reste de l'ouvrage est consacré au bouddhisme considéré comme une religion et un culte.

L'opinion dominante jusque dans ces derniers temps considérait le bouddhisme primitif comme une discipline purement morale ; le bouddhisme religieux, mythologique n'aurait été qu'une dégénérescence plus ou moins tardive. Il ressort clairement de l'étude des plus anciens documents qu'ils renferment des éléments qui font du Bouddha un personnage qu'il est difficile de distinguer d'un dieu au sens hindou du mot. Dès lors il n'est plus possible de démontrer d'une manière positive que le bouddhisme primitif n'ait point revêtu des caractères tels qu'il ne se distinguait pas essentiellement du bouddhisme postérieur, du moins chez une partie notable de ses adhérents. Il est même permis de se demander — en allant plus loin que l'auteur — si Bouddha, le médecin des âmes, le maître du double enseignement s'est montré hostile à cette manière de vénérer sa personne. Le fait que le Bouddha aurait toléré ce culte personnel n'est pas plus inconcevable que la divinisation des *gurus*, fondateurs de sectes hindouistes à partir du 12me siècle (A. Barth, The Religions of India, p. 229), ni que l'adoration des Messies plus ou moins nombreux qui ont paru en Amérique et en Angleterre dans les temps modernes.

La seconde moitié du livre est consacrée aux doctrines des différentes sectes qui se réclament du nom du Bouddha. Nulle part, croyons-nous, on ne trouve un exposé aussi clair et aussi profond en même temps de tout ce qui est essentiel en ces matières. L'auteur s'attache, en particulier, à montrer le lien peu visible, mais très réel qui unit ces systèmes. Ils paraissent d'abord — et ils sont très réellement — contradictoires ou disparates, mais la théorie de la « double vérité » permet de tout concilier d'une manière que l'Occident n'a jamais rêvée.

La partie la plus originale du livre c'est celle où l'auteur nous fait connaître le tantrisme (p. 256 et suiv.). Le tantrisme n'est véritablement plus du bouddhisme, mais les germes en existent déjà dans le Petit Véhicule ; ou plutôt le Petit Véhicule, aussi bien que le Grand Véhicule, connaît et tolère des pratiques inférieures de sorcellerie qui finiront par tout envahir et par se substituer aux pratiques morales et ascétiques. Malgré les efforts des grands docteurs-sorciers pour combiner leurs pratiques criminelles avec une métaphysique qui, il faut l'avouer, complète plutôt qu'elle ne dépare, la collection des systèmes bouddhiques, les moines des deux autres sectes paraissent être restés résolûment hostiles à des aberrations qui compromettaient leur religion et qui ont certainement hâté sa fin dans l'Hindoustan.

L'ouvrage de M. de la V. fait partie d'une collection qui a pour titre : « Etudes sur l'Histoire des Religions ». Il y a lieu de le féliciter tout particulièrement de la manière dont il a compris sa tâche comme « historien des religions », d'abord en laissant aux théologiens le soin de faire l'usage qu'ils jugeront opportun des matériaux de bon aloi qu'il livre à leurs méditations ; en second lieu, en se tenant à l'écart des comparatistes, des « unhistorical parallelists » de M. Hopkins. Sa connaissance profonde de son sujet et sa haute loyauté scientifique l'ont préservé de l'écueil où viennent échouer — ou du moins s'endommager — tous ceux qui se laissent séduire par le mirage de l' « évolution » ou par le désir de plaire à un public sur qui le mot *évolution* exerce une attraction rarement raisonnée. Voici comment il définit son point de vue (p. 11 et note). « Il est évident que le Bouddhisme ne réside pas tout entier dans les littératures, dans les systèmes plus ou moins artificiels, de la communauté des moines. Or, sauf de rares exceptions, l'enquête ne peut porter que sur ces littératures, ces systèmes.... Or ces écoles sont très insuffisamment connues.... A propos d'une conférence de M. Vinson sur « l'évolution du bouddhisme », M. Barth a dit (Bulletin 1894, p. 36 du tiré à part) : ..... le titre seul doit déjà inspirer de la défiance à quiconque est tant soit peu au courant de la question. Le mot d'évolution est à la mode : il nous vient des sciences naturelles. Quand on nous parle de l'évolution d'une plante ou d'une maladie, nous entendons

par là une série de changements observés et suivis pas à pas depuis l'origine, et desquels il se dégage une loi. Pouvons-nous faire cela pour le bouddhisme dont nous n'avons pas même l'histoire au sens le plus modeste du mot? ».

Qu'il nous soit permis d'ajouter que ce langage s'applique avec plus de force à la « religion » védique, et non moins aux autres religions de l'ancien monde, sans en excepter celles de Grèce et de Rome. Si l'on songe ensuite que la religion des peuples « primitifs » est moins bien connue encore, on ne peut que souhaiter de voir les conférenciers qui succèderont à M. de la Vallée Poussin faire preuve de la même sagesse en s'abstenant de toute tentative de synthèse qui, dans l'état actuel de la science, est évidemment aussi vaine que dangereuse. — Μέμνασ' ἀπιστεῖν.

Il est difficile de toucher à un si grand nombre de questions sans commettre quelques inadvertances. L'argumentation p. 59 ne paraît pas très démonstrative. — La note p. 178 semble contredire le texte. Il est vrai que les relations des écoles sont si obscures qu'il est dangereux de faire honneur aux Sautrāntikas de l'invention du « moi-série ». De même p. 181, la note semble dire autre chose que le texte ou peu s'en faut.

* * *

Dans ses deux brochures sur le *Védisme* et le *Brahmanisme*, M. de la V. traite d'une manière sommaire l'histoire religieuse de l'Inde antérieure au bouddhisme et aux grandes religions sectaires. L'auteur y déploie les mêmes qualités de clarté et aussi de réserve que nous avons eu à louer dans son ouvrage plus important et plus personnel sur le bouddhisme. La lecture en sera très utile à ceux qui voudront prendre connaissance de ce dernier. Les idées religieuses antérieures au bouddhisme expliquent ou du moins font mieux comprendre les doctrines qu'il a propagées. Le bouddhisme est, foncièrement, hindou et même hindouiste, et ce n'est qu'en le situant dans le monde où il a pris naissance que l'on arrive à s'expliquer ses doctrines et son histoire.

On remarquera que M. de la V. a séparé nettement la religion védique et le brahmanisme. Il a eu raison, à mon avis, de ne pas

expliquer le Rig-Véda par les documents posterieurs. Tout le monde admet que le Rig-Véda, dans l'ensemble, est plus ancien que les autres parties du canon védique, mais plus d'un est porté à croire que les idées qui se trouvent dans ces parties de rédaction postérieure sont contemporaines ou même plus anciennes que celles de l'hymnaire. Cette opinion est plus ou moins fondée en raison, mais les applications qu'on en fait à l'interprétation du Rig-Véda sont inspirées le plus souvent par les théories comparatistes. En l'absence de toute donnée chronologique sur l'histoire des idées religieuses dans l'Inde, et aussi sur les milieux religieux, peut-être divers, dont nos documents représentent les croyances, il paraît beaucoup plus rationnel d'expliquer avant tout chaque catégorie par elle-même, sans s'interdire évidemment de recourir aux autres au besoin, mais sans perdre de vue qu'on court le risque de confondre des époques et des idées distinctes.

M. de la V. a écrit pour une collection populaire anglaise une brochure de 29 pages intitulée *Buddhism*, dont les six premières sont consacrées au « Pre-buddhist Brahmanism ». Dans ces 23 pages il a voulu condenser ses opinions sur le bouddhisme en appuyant surtout sur ses formes les plus anciennes. Il y a parfaitement réussi, mais, à parler franchement, on se demande *cui bono?* Les lecteurs peu instruits n'y comprendront rien ou peu de chose, et les autres préfèreront des exposés moins sommaires. La critique s'adresse plutôt aux éditeurs de ces collections « populaires » destinées à mettre le public au courant de toutes les sciences possibles. Il est à craindre que le bon public — the man in the street — ne retire autre chose de ces lectures que l'illusion de savoir désormais des choses auxquelles il ne comprendra rien ou qu'il comprendra mal. On ne voit pas trop quel avantage la science ou le « public » peuvent recueillir de ce genre de lectures.

PH. COLINET.

SOMMAIRE DES PÉRIODIQUES ET COLLECTIONS
envoyés à la rédaction (1).

BESSARIONE.

VI fasc., 107.

F. Ballerini, Il nome e la sua importanza nell' antico Egitto.
A. Palmieri, Il progresso dogmatico secondo la teologia cattolica e la teologia ortodossa.
—— Il catolicismo secondo l'enciclopedia teologica ortodossa.
N. Marini, Le macchie apparenti nel grande luminare della Chiesa greca S. Giovanni Crisostomo.

BIJDRAGEN TOT DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN HET NEDER-INDIË.

63, 1-2.

A. Hueting, Verordeningen aangaande de adat der inlandsche Christenen op het eiland Halmahera.
—— Wondverwisseling bij besmettelijke ziekten onder de Tobèloreezen.
H. Kern, Geschiedkundige gegevens in 't gedicht Nāgarakrĕtagama.
C. Lekkerkerker, Mededeeling over het Kèblai der Rotineezen.
Mededeelingen betreffende de Atjehsche Onderhoorigheden
Mededeelingen betreffende de Kwantan-districten.
G. P. Rouffaer, De plaats en datum van geboorte van Dr H. Neubronner van der Tuuk.
C. te Lintum, De Kamer der West-indische Compagnie te Delft.
F. J. F. van Hasselt, Uit het volksleven van de bewoners der Humboldtsbaai.

GIORNALE DELLA SOCIETA ASIATICA ITALIANA.

vol. XXI, 1908

A. Ballini, La Upamitabhavaprapañca Kathā di Siddharṣi.
U. Cassuto, Nuovi manoscritti ebraici della Bibl. naz. di Firenze.
—— Ancora un manoscritto ebraico della R. Bibl. naz. di Firenze.
F Scerbo, Dei verbi in media *ιcαιυ*.
H. P. Chajes, Note lessicali.
—— Relazione sul XV Congresso degli Orientalisti.
F. B. Filippi, Le Yogaçāstravṛtti.
G. Meloni, I destrieri di Marduk (IV, *Creat.* 51-52).
P. E. Pavolini, Una nuova versione purāṇica della legenda di Urvaçī.
C. Puini, Le reliquie del Buddha.
L. Suali, La legge jainica.
A. Zanolli, Osservazioni sulla traduzione armena del περὶ φύσεως ἀνθρώπου di Nemesio.

HARVARD STUDIES IN CLASSICAL PHILOLOGY.

XX.

C H. Haskins, A list of text-books from the close of the twelfth century.
C. N. Jackson, Classical elements in Browning's *Aristophanes' Apology*.
C H. Moore, Latin inscriptions in the Harvard collection of classical antiquities.
Ch. R. Post, The development of motion in archaic greek sculpture.
C. A. R. Sanborn, An emendation of Vitruvius.

---

(1) Articles de fonds. — Jusqu'au 31 décembre 1909.

INDO-GERMANISCHE FORSCHUNGEN.

XXIV, 1-2.

K. Brugmann, ἡ ἵππος « die Reiterei » und Verwandtes.
—— Altitalische Miszellen.
—— Zur lateinischen Wortforschung.
—— Gotisch *bairōs* und der Dual der Indogerm.
K. Dietrich, Die präpositionalen Präfixe in der griechischen Sprachentwicklung mit besonderer Berücksichtigung des Mittel- und Neugriechischen.
O. Hujer, Slavische Miszellen.
E. Kieckers, Zum Gebrauch des Imperativus Aoristi und Praesentis.
T. Michelson, The Etymology of the Girnār word Peteṇika.
H. Petersson, Einige Fälle von Nasalinfigierung.
E. Rodenbusch, Die temporale Geltung des Part. Aor. im Griechischen.
—— Zur Frage nach dem Alters- und Verwandtschaftsverhältnis zwischen Optativ und Potentialis
H. Schröder, Nochmals nd. *man* « nur »
—— Zu IF., 22, 193 ff.
F. Sommer, *alis* und *aliquis*.
W. Streitberg, Gotica
—— ἀπολύτρωσις.
A. Thomson, Die Eigentöne der Sprachlaute und ihre praktische Verwendung.
N. van Wijk, Ahd. *deo*, *dio*, *blinto*, alem. *kebo*.
—— Germanische Etymologien.

XXIV, 3-4.

K. Brugmann, Nochmals homerisch ἐννῆμαρ, ἐννήκοντα und hesiodisch ἐνναετήρω.
—— Nachtrag zu S. 165 ff.
F. Edgerton, Three Atharna Veda words in suffixal *-ka*
K. Helm, Die Heimat der Germanen und das Meer.
J. Kalima, Nochmals russ. *bygát'* « trocknen, dohinschwinden, verderben ».
E. Kieckers, Prākritisches *diṇṇa* und *dinna* « gegeben ».
R. M. Meyer, Verba pluralia tantum.
H. Peterson, Zur indogerm. Wortforschung.
L. Schlachter, Statistische Untersuchungen über den Gebrauch der Tempora und Modi bei einzeln griechischen Schriftstellern.
W. Streitberg, Zum Perfectiv.
A. Thomson, Beiträge zur Kasuslehre.
W. Frhr. v. d. Osten-Sacken, Etymologien.
N. Van Wijck, Germanische Etymologien.

XXIV. Anzeiger 1.

Bibliographie des Jahres 1905.

VIII, Germanisch.

IX, Baltisch-slavisch.

Nachtrag, III, Armenisch.

JOURNAL ASIATIQUE.

XIII, 2

Allotte de la Fuije, Mesures de capacité dans les textes archaïques de Telloh.
C. Fossey, L'assyriologie en 1905.
Addi Scher, Notice sur les mss. syriaques du Musée Borgia aujourd'hui à la bibl. vaticane.
M. Schwab, Phéniciens, Judeo-Hellènes, Berbères, dans le bassin de la Méditerranée.

N° 3.

G. Cœdès, L'inscription de Bāksĕi Càṃkrŏṅ.
A. Barth, Note sur la stance XLVI de l'inscription précédente.
C. Fossey, L'assyriologie en 1906.
E. Révillout, Les livres scolaires de Bokazi. le maître d'école de Tanis au IIe s. de notre ère.
G. C., Note additionnelle sur les inscriptions de Bàt Cuṃ.

XIV, 1.

E. Chavannes, Quatre inscriptions du *Yun-nan*.
A. Guérinot, Notes de bibliographie jaina.
M. Schwab, Musée oriental à Cannes.
F. Thureau-Dangin, Un contrat de Ḫana.

N° 2.

Ch. Conti Rossini, Les listes des rois d'Aksoum.
H. Cordier, Catalogue des albums chinois et des ouvrages relatifs à la Chine, conservés au cabinet des estampes de la bibliothèque nationale.
A. von Le Coq, Exploration archéologique à Tourfan.
Fr. Thureau-Dangin, Rîm-Sin et la fin de la dynastie de Larsa.

MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ DE LINGUISTIQUE DE PARIS.

XV, 6.

H. d'Arbois de Jubainville, Latin *sedare* et irlandais *sid*.

M. Bréal, Etymologies grecques et latines.
G. Ferrand, Un vocabulaire malgache-arabe.
A. Meillet, De l'accentuation de certains verbes en germanique commun.
—— Armeniaca.
J. Vendryes, Mélanges étymologiques. XVI, 1.
J. Bloch, Castes et dialectes en tamoul.
M. Bréal, Notes étymologiques.
A. Meillet, Sur la valeur du ϝ chez Homère.
—— Remarques sur la langue de Corinne.
—— Traitement de *ṝ* en indo-iranien.
J. Vendryes, L'assimilation consonantique à distance.

Revue de l'histoire des Religions.

N° 172.
R. Basset, Bulletin des périodiques de l'Islam (1903-1907) 1re *partie*.
F. Macler, Formules magiques de l'Orient chrétien.
S. Reinach, Phaéton.
A. van Gennep. Totémisme et méthode comparative.
N° 173.
P. Alphandéry, Le troisième Congrès international d'histoire des Religions à Oxford.
R. Basset, Bulletin des périodiques de l'Islam (1903-1907) 2e *partie*.
H. Hubert et **M. Mauss**, Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux.
P. Oltramare. Le Congrès international des Orientalistes à Copenhague.
N° 174.
E. Combe. Bulletin de la religion assyro-babylonienne (1907).
R. Dussaud, Le sarcophage peint de Haghia Triada.
L. Massignon, Les saints musulmans enterrés à Bagdad.
P. Oltramare, Les religions de l'Inde et de l'Iran au Congrès d'Oxford.
S. Reinach, Clelia et Epona.
T. Reusterskiöld, Les religions des non-civilisés au Congrès d'Oxford.

Revue de l'Orient chrétien.

2e sér. IV, 1909.
N° 2.
M. Brière, Histoire de Jean le Siloïte (texte syriaque, trad. franç.).
S. Grébaut, Vie de Barsoma le Syrien (texte éthiopien, trad. française).
R. Griveau, Notices des mss. arabes chrétiens entrés à la bibliothèque nationale de Paris depuis la publication du catalogue.
L. Leroy, Histoire d'Haikar le Sage (texte des mss. arabes 3637 et 3656 de Paris, avec traduct, française (*fin*).
F. Nau, Littérature canonique syriaque inédite : Concile d'Antioche ; Lettre d'Italie ; Canons « des Sts Pères », de Philoxène, de Théodose, d'Anthime, d'Athanase, etc. (*fin*).
—— Un fragment syriaque des « voyages » de St Pierre.
—— Note sur le titre : *Tegourtā Heraclidis*.
—— Les suffragants d'Antioche au milieu du VIe siècle.
S. Pétridès, Le chrysobulle de Manuel Comnène (1148) sur les biens d'Eglise.
S. Vailhé, St Euthyme le Grand, moine de Palestine (376-473) (*suite*).
N° 3
M. Chaine, Jean Bermadez, patriarche d'Ethiopie (1540-1570).
S. Grébaut, Vie de Barsoma le Syrien (texte éthiopien et trad. franç.).
R. Griveau, Notices de mss. arabes chrétiens entrés à la bibliothèque nationale de Paris, depuis la publication du catalogue.
L. Leroy, Vie, préceptes et testament de Lokman (texte arabe et trad. française).
F. Nau, La version syriaque de la première lettre de St Antoine (texte syriaque, trad. française).
—— Analyse du traité écrit par Denys bar Salibi contre les Nestoriens (ms. syriaque de Paris n° 209 p. 181-380).
S. Vailhé, Saint Euthyme le grand moine de Palestine (*fin*).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques.

III, 3.
F. Cabrol, Le canon romain et la messe.
P. Dhorme, La conception du divin dans la religion assyro-babyl.
P. Duhem, Thierry de Chartres et Nicolas de Cues.
A. Gardeil. Le développement du dogme.

C. Sentroul, Doute méthodique et doute fictif.

III, 4.

H. Breuil, Les plus anciennes races humaines connues.

J. D. Folyhera, La vraie nature de l'induction scientifique.

H. Petitot, Comment Pascal acquiert la certitude.

A. D. Sertillanges, La Contingence dans la nature selon St Thomas.

REVUE NÉO SCOLASTIQUE. N° 63.

C. Alibert, Pour lire en psychologue la vie des Saints

J. de Ghellinck, Les « Sententiae » de Gandulphe de Bologne et les « libri sententiarum » de Pierre Lombard.

J. Halleux, Les croyances religieuses et les sciences de la nature.

P. H. Hoffmans, Roger Bacon. L'intuition mystique et la science.

L. Noël, Bulletin d'épistémologie.

Clodius Piat, Les sanctions.

SPHINX.

XIII, 1.

Andersson, Explication du groupe initial de la ligne 8 de la stèle de Pithom.

P. Montet, Note sur trois termes fréquemment confondus : *āt, àuf, ḥā.*

N° 2.

J. Lieblein, Les lettres royales de Tell-el-Amarna.

H. Madsen, Les inscriptions égyptiennes du Musée Thorvaldsen à Copenhague.

P. Montet, Un latinisme usité au Nouvel Empire.

N° 3.

E. Devaud, Varia XVI-XXII.

—— Varia XXIII-XXVII.

G. Foucart, Egyptologie et Ethnographie. Les Périodiques. I *Anthropos* IV, 2-4.

THE AMERICAN JOURNAL OF THEOLOGY.

XIII, 3.

S. H. Bishop, Creedul statement and the modern spirit.

H. F. Burton, Seneca's idea of God.

G. A. Coe, Religion and the subconscious.

S. A. Cook, Simeon and Levy : the problem of the old testament.

F. H. Foster, The theology of the new rationalism.

T. W. Galloway, An evolutional argument for the validity of religious faith.

A. Hoben, What as the Church a right to demand in theological reconstruction.

N° 4.

E. S. Ames, Non-religions persons.

B. C. Ewer, Veridical aspects of mystical experience.

G. H. Gilbert, The hellenization of the Jews between 334 b. c. and 70 a. D.

E. J. Goodspeed, Notes on the freer Gospels.

H. R. Mackintosh, Does the theological study of religions yield of dogmatic theology.

E. Nestle, John Mill on the latin Gospels.

H. Ch. Sarkar, Present-day religions tendencies in India.

J. R. Slattery, The workings of modernism.

THE CATHOLIC UNIVERSITY BULLETIN.

XV, 7.

J. J. Fox, A new synthesis in Ethics.

A. Reinhart, The beginnings of Lutherianism.

G. M. Sauvage, The new philosophy in France. A criticism.

F. J. Schaefer, The acts of the Martyrs.

Th. E. Shields, Notes on education.

TIJDSCHRIFT VOOR INDISCHE TAAL-. LAND- EN VOLKENKUNDE.

LI, 3-4.

N. Adriani, M. le Dr Matthes.

—— La dénomination du millet dans les langues de la partie centrale de l'île de Célébes.

H. A. von Dewall, Etudes sur le dialecte de Batavia.

R. A. Kern, Le *Wayang Bèbèr* de Patjitan.

J. P. Moquette, Les monnaies des Indes orientales néerlandaises.

H. Sundermann, Verbe actif et verbe passif en nias.

ZEITSCHRIFT DER D. MORGENL GESELLSCHAFT.

63, 1

T. Bloch, Eine Sammlung persischer und arabischer Handschriften in Indien.

J. Charpentier, Studien über die indische Erzählungsliteratur.

A. H. Francke, Tabellen der Pronomina und Verba in den drei Sprachen Lahoul's : *Bunan*, *Manchad*, und *Tinan*.
R. O Franke, Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen. I.
Fr. Praetorius, Das kanaanäische und das südsemitische Alphabet.
L. Venetianer, Ursprung und Bedeutung der Propheten-Lektionen.
N° 2.
A. Berriedale Keith, Participles as Finite verbs.
T. Bloch, Zur Asoka Inschrift von Bairat.
A. Fischer, Mu3aidī.
R. Otto Franke, Die Suttanipāta-Gathās mit ihren Parallelen
M. Horten, Die Modus-Theorie des abū Hāschim († 933).
Sch Ochser, Talmud-Handschriften der vatikanischer Bibliothek mit besonderer Berücksichtigung der Mischna.
H. Oldenberg, Vedische Untersuchungen
C. F. Seybold, Nochmals Sultān. — Nachträgliches zu 62. 714. — Zum Grab Abu'lfidā's in Hamā. — Zum arabischen Lexikon.
—— Hispano-arabica I, II.

V. A. Smith, Identification of the Asoka Pillar N. E. of Benares city described by Hiuen Tsang.
N° 3.
T. Bloch, Eine neugefundene Inschrift aus Zentral-Indien.
A. Fischer, Zwei Beiträge zur arabische Grammatik.
R. O Franke, Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen
W. Geiger, Noch einmal Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa.
H. Gunkel, Ægyptische Parallelen zum Alten Testament.
A Hauber, Tomṭon (Ṭimṭim) = Δανδαμις = *Dindymus ?*
P. Haupt, Midian und Sinaï.
A. Houtum-Schindler, Eine jüdisch-persiche Handschrift.
S. Lefmann, Satkāyasaṃjñīkṛtam.
F. Praetorius. Die grammatische Rektion bei den Arabern.
—— Ḥarfun = Terminus.
R Schmidt, Rāma's Manmathoumathana.
F. Schulthetz, Ueber zwei Karšūnī-Handschriften der Bibliothek der Jakobiten-Gemeinden in Urfa.
C. F. Seybold, Edrisiana I. Triest bei Edrisi.
M. Simon, Zum arabischen Galen.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION.

Ales Hrdlicka. Physiological and medical observations among the Indians of Southwestern United States and Nothern Mexico (Smithsonian institution, bulletin 34) Washington 1908.

Atti della r. accademia dei Lincei, Notizie degli scavi, VI, 1-6, Roma 1909.

R. Basset, Histoire de la conquête de l'Abyssinie (XVI[e] s.) texte arabe et traduction française (Public. de l'école des lettres d'Alger) Paris 1909.

Catalogus der koloniale bibliotheek van het kon. instituut voor taal-, land- en Volkerkunde van Ned. indië. 'S Gravenhâge 1909.

P. Cordier, Catalogue du fond Thibétain de la bibl. nation. Paris 1909.

L. H. Jordan, Modernism in Italy, Oxford 1909.

Jordan and Labanca, The Study of Religion in the italian universities. Oxford 1909.

E. Middelberg, Geologische- en technische aanteekeningen over de goudindustrie in Suriname, Amsterdam 1908.

Nehlil, Etude sur le dialecte de Ghat (Publ. de l'école des lettres d'Alger) Paris 1909.

Ohio State University bulletin, vol. XIII, n[os] 16 et 22. Colombus 1909.

M. B. Schwalm, La vie privée du peuple Juif à l'époque de Jésus-Christ, Paris, 1910.

The Johns Hopkins University circular, 1909, n[os] 1-7.

O. A. Toffteen, The historic Exodus, Chicago, 1909.

S. Van Ronkel, Catalogus der maleische Handschriften in het Museum van het bataviaasch genootschap van Kunsten en Wetenschappen. (Verhandelingen van het bataviaasch genootschap, LVII).

R. Weill, Les origines de l'Egypte pharaonique ; I, la II[e] et la III[e] dynasties, Paris 1908 (Ann. du Musée Guimet 8°, T. XXV).

ANNÉE 1909.

Comptes-rendus.

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES

FONDÉ EN 1881 PAR CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE

XXIX

LOUVAIN

1910

LE MUSÉON

LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. XI.

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
86, rue de Bruxelles, 86

1910

STUDIEN

ZUR

VERGLEICHENDEN SPRACHWISSENSCHAFT

DER

KAUKASISCHE SPRACHEN

von Theodor Kluge.

(*Fin*).

Es läge nah, bevor ich an die einzelnen Inschriften herangehe, das Wortmaterial, das beiden Sprachen, dem Urartäischen, als auch dem Lykischen und den modernen kaukasischen Sprachen gemeinsam ist, zusammenzustellen. Das erledigt sich indessen für das Wortmaterial besser bei den einzelnen Inschriften. Hier stelle ich nur die Eigennamen zusammen, die im Urartäischen und Lykischen vorkommen, was fehlt erscheint mir nicht gesichert.

Urartäische :	*Lykische* :
E-li-ip-ri-e. To the god Elipris V, 41 JAS. 1882 p. 694.	Ipresidaz 69_1 1 (nom. pr. gen.) Ipresidah 29_1 (nom. pr. gen.)
Ipris [Elipris, Lutipris] JAS. 1882 p. 699.	
Elipris. (Müller : W. A. I. 1. 20. 16 = Isprilipia in Biari ; ispi = ispu « to settle ») Ivriz ?	

Su-ra-hu-e of the land of Suras (part of the kingdom of Van) JAS. 1882 p. 715		
Su-ri-si-li-ni the city of Surisi (1) (among the Hittites) JAS. 1882 p. 715	Surezi (Σουρεύς)	$84_{1, 3, 7}$
Su-ri-(si)-da-(ni)-i the land of Surisi-danis (?) (in Bustus) JAS. 1882 p. 715		
S'ar-di-i-e. To the god Sardis (Lydus, de Mens. 3, 14) JAS. 1882 p. 715	Σάρδις	
Tar-khi-ga-ma-a-ni. The city of Tarkhagamanis (among the Hittites) JAS. 1882 p. 717	Trqq —	l. v.

Conder hat, (JAS. 1841) nachdem er vorher nachgewiesen hatte, dass das Lykische und Urartäische indogermanische Sprachen sind, auch einige Worte zussammengestellt. Die Beispiele sind durch ihre Æhnlicheit auffallend. Leider habe ich daran etwas anszusetzen ; was das Urartäische anbetrifft, so hat er alle die Worte weggelassen, deren Bedeutung uns gut bekannt ist, die mit den angezogenen indogermanischen nicht übereinstimmen, und das ist nicht schön, und unter den Lykischen befinden sich solche, die sich nicht aufrecht erhalten lassen. Ich erwähne das gleich hier am Anfange, auf die einzelnen Beispiele komme ich an Ort und Stelle zu sprechen und das Urartäische geht mich hier nichts an. Trotzdem aber, sollte das denn so etwas Wunderbares sein, dass sich arische Wörter auch im Lexicon dieser Sprachen finden ?

(1) Nach der späteren Correction S's.

Soweit meine Kenntnis in dessen reicht sind das kaum ein Dutzend unter hunderten von Worten, und das beweisst garnichts, und einige von ihnen kommen mir so vor, als ob sie eher im Indogermanischen Lehnwörter sind als nicht. Zur Zeit indessen ist das eine völlig belanglose Frage ; belanglos ist vielleicht zu viel gesagt, aber solange das kaukasische Wortmaterial im Lykischen noch überwiegt, so lange braucht man diese Frage auch nicht als Hauptsache zu betrachten, namentlich da sie jetzt keineswegs einwandfrei zu lösen ist.

Alle die, die sich bisher mit der Entzifferung der lykischen Denkmäler abgemüht haben, sind von den Bilinguen ausgegangen. Was Bilinguen für Vorteile bieten, sieht man ja am besten aus den etruskischen Inschriften, und wenn etwas richtig ist, was Torp (L. B. III. p. 5) gesagt hat so ist es das, dass wir ebensoweit auch ohne sie gekommen wären. Im Anschluss hieran möchte ich sogar behaupten, die lykischen Bilinguen haben mehr Unheil als Vortéile gebracht. Folgende kommen in betracht :

6. ebêñnê ñtatâ me ne prñnawâtê... (2 Pers.)
τοῦτο τὸ μνῆμα ἐργάσαντο...
23. ebênnê ñtatu (m)ê ti pr(ñ)n(aw)atê e(lp)eti... (1 Pers.)
Ελπ΄ρ)(α)τ(ις) ἐ α)υτῶ(ι) κατεσκε(υάσα)το...
56. ebêñnê prñnâwu me ti (p)rñnawatê iktla hlah... (1 Pers.)
Ικτας Δᾶ 'Αντιφελλίτης τουτι τὸ μνῆμα ἠργάσατο...
117. ebija erawazija me ti prñnawate.. (1 Pers.)
Τὸ μνῆμα τὸδ' ἐποιήσατο Σιδάριος...

Hierzu tritt die Reihe der stereotypen Eingangs formeln nur lykischer Denkmäler :

ebêñnê kupâ me ne prñna(wa)tê... (1 Pers.)
1, 7, 8, 12, 13, 18... 81...
ebêñnê kupâ mê ti prñnawatê... (1 Pers.)
3, 16, 17,... 87... 113.. 121

ebêñnê me ne prñnawatê... (1 Pers.)
5
ebêñn[e] prñnawâ me (t)i prñnawate... (1 Pers.)
4, 9, 11, 14, 19...
ebêñnê prñnawâ me ne prñnawatê... (1 Pers.)
88...

Die aufgeführten Beispiele, die man nach der Menge der Inschriften vermehren kann, zeigen Eigentümlichkeiten, die wir zunächst besprechen wollen. Um längst Bekanntes noch einmal zu wiederholen : stellt *prñnawatê* eine Verbalform dar, welche ist zunächst gleichgültig, die beiden ersten Worte bezeichnen das Object ; mit der Person des Grabinhabers oder Erbauers ist der Satz in der Hauptsache zu Ende. Worauf ich jedoch im besonderen noch hinweise ist, dass ich unter einem Objectcasus niemals einen Accusativ verstehe.

Mit Torp stimme ich darin überein in dem enclitisch gebrauchten ersten *-ne* eine Pronominalpartikel zu sehen, auf die ich später noch zurückkommen werde. Es würde also entweder unübersetzt bleiben müssen, oder man über setzt « dieses hier ». Das Pronomen möchte ich zünachst genauer besprechen.

Von diesem Pronomen, dessen Bedentung hinlänglich festgestellt ist, es heisst « dies », kommen folgende Formen vor :

ebe	ebi
ebei	ebijehi
ebeija (acc. sing.)	ebñnê
ebeije	ebê
ebeijes	ebêla
ebeila	ebêna
ebeipe ?	ebâna
ebeis (acc. pl.)	ebâñn

ebeli	ebêñne (acc. sing.)
ebeññê	ebêñne (acc. sing.)
ebette	ebêññê (acc. sing.)
ebehi	ebêhê
ebehê	

Hier mögen ein Paar Formen mit untergelaufen sein, die mit dem Pronomen, ausser etwa dem Gleichklange, nicht zu tun haben ; ich halte mich an die Sichern, ohne jedoch irgend wie davon überzeugt zu sein, dass es Accusative sind ; dass hier ein Objectcasus in diesen Formen vorliegt gebe ich von vorn herein zu. Vom Awarischen gehe ich aus :

Von den vielen Demonstrativpronominis, über die das Awarische verfügt, führe ich folgende an :

S. N. A.	áu, ái, ab	Pl. al
G.	asúl, atĺúl	asúl
D.	asíje, atĺije	asíje
In.	as, atĺ	az
S. N. A.	éu, éi, eb	el
G.	esúl, etĺul	esúl
D.	esije, etĺije	ezíje
In.	es, etl	ez

Das Udische versagt, ebenso das Abchasische, das Hürkan u. a.

Von der Gruppe der südkaukasischen Sprachen versagt das Suanische, das Lazische und das Mingrelische.

Im Georgischen haben wir dagegen :

S. N. A. es, ese dies.
Com : esethana.
Pl. N. A. eseni diese u. s. w.

S. N. A. eg derselbe
Com. egthana
Pl. N. A. egeni dieselben u. s. w.

Die eigentümliche Thatsache, dass im Georgischen nur die angeführten Fäln von der √*eg-*, *es-* gebildet werden, während die übrigen aus der √*am-* hergeleitet werden, bringt die Frage mit sich, ob diese Bildung eine ältere oder jüngere ist. Sie ist, trotzdem einige Gründe dafür sprechen, dass √ *eg-*, *es-* jünger ist, doch im gegenteiligen Sinne zu entscheiden, schon aus dem Grunde, weil die √*am-* (1) nur in den übrigen Casus vorkommt. Immerhin ist es auffallend, dass das Awarische dem Georgischen hierin aus nächsten steht, während man vermuten koennte, dass es das Hürkan sein würde.

Von anderen Sprachen, die uns hier noch interessieren kommen folgende in Betracht : Das Etruskische und das Urartäische. In Bezug auf das erstere erlaube ich nur auf den letzten Aufsatz Torps. (Z. f. vergl. Sprf. 1907) hin zu weisen, ohne indessen näher darauf einzugehen. Das Urartäische verfügt merkwürdigerweise über zwei Pronomina demonstrativa, nämlich *istis* (2) und *cha*, jedoch kommt dieses nur an wenigen Stellen vor. Uebersieht man noch einmal die ganzen Lykischen Formen im Zusammenhange mit dem eben Vorgebrachten, so sieht man, dass allen ein Stammelement *e-* zu Grunde liegt, von dem alles Uebrige abgeleitet oder erweitert ist. Man kann nun hierzu auch noch die Formen für *chbi* « sein » dazustellen.

Auch hier kann man *-bi* als Suffix abtrennen, dann bleibt

---

(1) bez. √*-m-*. Hierüber ist besonders der Arzawabrief zu vergleichen, der mich doch stutzig macht. Aber ohne vom Thema weit abzuschweifen, kann ich hier nicht darauf eingehen, und ausserdem kann ich kaum eine einwandsfreie und befriedigende Lösung bieten.

(1) Das ist der bisher nicht belegte Nominativ, an dem aber nur das Schluss *-s* unsicher ist. Conder hat *istis* mit *iste* (lat.) zusammengestallt. Dass dieser *hic* heisst, scheint ihm entfallen zu sein.

eh- übrig. Ob das aber dazu aus reicht um *ehbi* mit « sein » zu übersetzten, will mir nicht recht in den Sinn.

Ehe ich weitergehe möchte ich noch die Formen der kaukasischen Sprachen zusammenstellen, die den Formen *ehbi* « sein » entsprechen. Der Vergleich wird insofern misslich ausfallen, weil die kaukasischen Possessivpronomina keine eigentlichen Stämme haben, sondern durch Declination des Genitivs der Personalpronomina gebildet werden. Mit dem Abchasischen fange ich an : Hier fehlt ein selbständiges Pronomen überhaupt ; für das Awarische kann man es sich aus dem Voraufgegangenen selbst bilden, für das Hürkan habe ich *dila* mein *hītilā* sein, für das Udische *bezi* mein *s'etai* sein.

Unter den südkaukasischen Sprachen : im Lazischen *škimi* mein, *himuši* sein ; bei den anderen ist das Verhältnis fast genau dasselbe. Man sieht also, auf diesem Wege kommt nichts heraus.

Für das Wort « Grabmal » schlechthin haben die lykischen Grabinschriften eine ganze Anzahl von Worten. Ich glaubte zu Anfang, dass sich aus der Verschiedenartigkeit der Grabdenkmäler ein Aufschluss ergeben würde, auch das ist leider nicht der Fall. Dass ich die Sache nicht bis ans Ende verfolgen konnte, liegt an der Lückenhaftigkeit des Corpus in diesem Punkte, man hätte wenigstens den Grundriss der einzelnen Grabanlagen angeben sollen. Geht man die einzelnen Inschriften durch, so findet man :

	Felsgrab, bez. Grabfacade	« lykisches » Grab, Frigrab.	Block
kupà	1, 7, 8, 12, 13, 16, 17, 18, 37, 47, 48*,		
prñnawa	4, 9, 14, 15, 19, 38, 39, 53, 56, 61*,	11, 36, 40, 43.	

pron. dem.	5, 28, 81.			
ñtatâ	6.	23, 143.		
erublija			26.	
isbazi				=κλίνη 49.
icuve		29		
τezi		72 (1), 78 (1).		
erawazija	128, 135.	117 (2).		

---

k * 52, 57, 58, 59, 68, 70, 71, 75, 80, 85, 87, 89, 90, 93, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 108, 109, 110-113, 119-124, 134, 136-139, 142, 144-147.

pr. * 66, 67, 73, 77, 84, 86, 88, 92, 94, 95, 98, 149.

Was ich ausgelassen habe, wird man nach Einsicht in das Corpus erklärlich finden. Auch die Inschriften mit *sijêni* fehlen hier ; u. s. w.

Da sich also aus der äusseren Anordnung des Grabes für die beiden Hauptbegriffe kein Unterscheid ergiebt und auf eine Untersuchung der inneren wegen mangelnder Grundlage verzichtet werden muss, so lässt sich aus der Tabelle nur folgern, dass *kupâ* stets für die Grubfacade gebraucht wird während *prñnawa* auch — aber sehr selten — für das Freigrub vorkommt. Nun ist es immer eine auffällige Sache, wenn eine Sprache für denselben Begriff zwei Ausdrücke verwendet, man fragt daher leicht, welches ist denn nun von beiden der bodenständige. Darüber lässt sich dies sagen : Zunächst zerfallen beide Worte in die Stücke *ku-pā* und *prñ-na-wa*.

Das erste Wort ist ein weit verbreitetes im Gebiete der

---

(1) Sarkophag.
(2) desgl.

alten Kultursprachen : hebr. גַּב pl. nur gebr. גַּבִּים Grube, Einschnitt ; syr. *gubbā* ; arm. *gub* ; Für das Kaukasische ist Folgendes zu bemerken: aw *χob* Grab dazu *qóṭize* schneiden; alle übrigen kaukasischen Sprache vergleiche man der Einfachheit halber bei v. Erckert. Für das Georgische gilt noch das. Klapproth (1827 ; gilt im Allgemeinen nicht für sicher) (*qubo*) = tombeau. Für Stein hat das Georgische zwei Wörter : *lodi* N. T. = gr. λίθος ? und *khva*, davon *khvabi* = caverne, grotte. Tsch. Wir wissen, dass im Georgischen das Suffix *-bi* dazu dient, um Abstracta zu bilden (hauptsächlich, es giebt auch Ausnahmen). κύπη = scr. *kûpa* wohl Höhlung (hierzu κυψέλη Kasten, κύπελλον = Becher, κύμβη = Kahn. lat. *kūpa*. Grabnische. (Hierzu vergleiche man Bugge p. 19 f. (Skrifter. udg. af Videnskabsselskabet. 1897). Ich will keinem Indogermanisten zu nahe treten, aber ich möchte die indogermanischen Worte gerne erklärt wissen ; Für die kaukasischen Sprachen ist die Sache klar, denn *khvabi*, ist das Ding, das aus Stein besteht, und das Wort für Grab, das das Georgische sonst hat ist ein umschreibender Begriff (*saplavi* = feuchter Ort, also im modernen Sinne, ein Loch in der ebenen Erde). Syrisch und Armenisch scheiden für die Beurteilung von vorn herein aus.

Das Wort *prñ-na-wa* ist ein Wort der Bildung wie *zawa*, *tlawa*, *arawa-zija* und das Suffix *-wa* bezeichnet eine Sache oder etwas Æhnliches und gegen seine Abtrennung lässt sich kaum etwas einwenden. Wir behalten dann den Rest *prñ-na*. Auch hier lässt sich *-na* abtrennen. Ziehe ich das Georgische, wo es eine ganze Menge von Wörtern auf *-na* giebt und das Urartäische, wo dergleichen spärlich ist, heran, so stellt sich herraus, dass das Suffix nur einen localen Sinn hat. Ich kann ad hoc nicht das alles zusam-

menstellen, weil ich das gerne vollständig machen möchte, aber man wird es mir hoffentlich auch so glauben. Nun bleibt *prñ-*.Aber auch hier ist noch das Ende nicht erreicht, wir wissen, dass auch *-ñ* ein Suffix ist. Es entzieht sich bisher völlig meiner Kenntnis wie das aufzulösen oder zu erklären ist. Z. B. bei *ebeññe* ist genau dieselbe Sache. Aber wie dem auch sei, wir behalten als Rest *pr-* übrig, das also dem nominalen Sinne nach Haus oder Gebäude oder im verbalen Sinne bauen bedeutet. Wir haben scr. $\sqrt{pr}$-, die in der am nächsten liegenden Bedeutung, « beschäftigen » heisst (Witthney a. a. o.) und damit ausfällt. In Bezug auf des Semitische möchte ich mich hier nicht äussern. Ich mache aber aufmerksam auf aeg. *pr.* kopt. (π) ΗΙ Haus, und bemerke, dass dieses Wort kein Semitisches ist und in seiner Bedentung mit der lykischen Wurzel übereinstimmt, oder ihr dem Sinne nach am nächsten kommt. Welches von beiden Worten nun Anspruch auf grössere Bodenständigkeit macht ist völlig gleich, es genügt mir wahrscheinlich gemacht zu haben, dass sie nicht indogermanisch sind.

Ueber das Wort *isbazi* und ebenso *icuwe* habe ich bisher nicht zu dem geringsten Resultat kommen koennen.

ñtata, *tezi* (*tezi*) ; ich lasse es dahin gestellt, ob diese Woerter ein und desselben Stammes sind, auf jeden Fall gehört über auch *tati* = legen dazu. Hierzu stelle ich folgende awarische Worte :

noχo (kas. *nuχ*) Hoehle.

taχ Thron, Sitz, Stuhl.

ttala Stockwerk, (Turm).

[*téze* lassen, verlassen] *χléze* legen, stellen, *tqleze* (1)

(1) alles t- Laute !

geben und enthalte mich in diesem Falle jeder Bemerkung.

An Stelle eines besonderen Ausdrucks tritt in wenigen Fällen ein Pron. dem.

Die Wörter *erublija*, und *arawarija*, *erawarija*. Sie kommen nur 4 mal vor (2 Grabfacaden, 1 Freigrab (Sarcophag) 1 Block). Der Stamm ist offenbar *e/a ru/a* und ich vermute, das hierin das griechische Wort ἥρωον georg. *iruni* steckt. Beweisen lässt sich das freilich nicht.

me ti, *me ne prññawatê*. Koennen wir auch hier für das *ne* wieder dieselbe Bedeutung annehmen und einsetzen, wie bei *ebêññê* obgleich es nicht ganz dasselbe ist, so fehlt es uns doch an ausreichenden Gründen, auch für *meti* dieselbe Bedeutung anzunehmen. Aber das lässt sich auch sogleich festlegen, sobald wir über die Bedeutung des *me* einig sind. Ich habe zufällig Torp (L. B. III, p. 12) aufgeschlagen, wo eine Uebersetzung Thomsens von Myra 4 mitgeteilt ist :

ebênne prñnavą mene prñnavatę ddaqasa...

Cette tombe il l'a construite, Ddaqasa...

me ist also il. Nun frage ich mich so : Es liegt einer in seiner Gruft. Draussen ist die Aufschrift ; sagt der Darinliegende nun von sich, dieses Grab, ich habe es gemacht. N. N. oder dieses Grab, er hat es gemacht N. N. Hierauf kommt sehr viel an ; auch Torp ib. p. 15 übersetzt : Dieses Grab baute Tetlm̃pe (eig. : dieses Grab T. baute es) doch auf alle Fälle : *ich* T. und nicht *er* T. Ich komme also zu der Ueberzeugung, dass *me* « ich » heisst und habe damit wiederum einen Anhalt an den südkaukasischen Sprachen.

Ich weiss sehr wohl, dass ich damit in Widerspruch gerate mit sämtlichen Gelehrten, die sich bisher um das

Verständnis der Inschriften bemüht haben, aber das kann mich nicht abhalten meine gegenteilige Auffassung vorzutragen. Zumal sich weiterhin schwerwiegende Gründe ergeben, dass sie richtig ist, und dadurch eine syntaktische Uebereinstimmung mit dem Georgischen und Etruskischen erzielt wird. Der Uebersicht wegen stelle ich dies Personalpronomen der südkaukasischen Sprachen zusammen stelle, und zwar.

Ingil. Georg.	Mingr. Laz.	Svanisch.
me	*ma*	*mi*

Aber ich möchte noch einen Schrift weiter gehen und versuchen das *ti* zu erklären. Ohne mich darauf einzulassen in wiefern meine Auffassung mit den eingehenden Darlegungen Torp's und Thomsens zusammen fällt oder auseinander geht, will ich hier nur darauf aufmerksam machen ; dass *ti* hier in diesem Falle kein Relativum (1) sein kann. In den georgischen Texten kommt nicht allzu häufig folgende Redensart, wenn man so sagen darf, vor : *dasdzera tu : tšemno dsmano* er schrieb dies, (oder so, oder folgendermassen) : meine Brüder. Dieses *tu* hat eine ganz eigentümliche Wandlung durchgemacht. Man findet es, abgesehen von einer Reihe anderer Bedeutungen, die man in den Grammatiken nachlesen kann, und die hier kaum weiter interessieren, jetzt häufig in einer conjunctionalen Bedeutung : oder, wenn, obwohl. Ein ganz interessante Stelle ist Ev. Joh. c. 14, 23, wo man die zweifache Bedeutung noch recht gut ersehen kann ; der Wichtigkeit wegen setze ich die Stelle hier her in Transcription : *miugo Ieso da hrkhûa mas, uketu visme uqûarde...*

(1) Ich habe vorläufig nur diese eine Stelle in den Eingangsformeln im Auge.

Jesus antwortete und sprach : wer mich lieb hat... ἐὰν δέ τις...

Aber man sieht doch hieraus, wie der Gebrauch schon an zuschwanken anfängt. Was ich aber nachweisen wollte und worauf es mir in diesem Falle besonders ankommt ist, festzustellen, dass hier der Uebergang von einem Pronomen zur Conjunction vorliegt, der sich auch für andere Sprachen belegen lässt, und darmit aus dem Rahmen des aussergewöhnlichen herausfällt. Im Lazischen liegt die Sache so : Unter den Pronomina fehlt *ti* mit Ausnahme von *miti* Jemand = wer jener ?, entsprechend dem udischen, und *miti waronu*. Niemand, *bté-li*, alle, *arti-arti* der eine der andere.

Hieraus schliesse ich nun aber weiter ; wenn *tu* ein altes Pronomen ist, so müssen sich grössere oder geringere Reste davon auch in den übrigen nord-kaukasischen Sprachen vorfinden. Ich beginne mit dem awarischen.

Da ist zunächst ein Demonstrativpronomen, *tlón* (1), das auch als Pronomen der dritten Person gebraucht wird, und zwar wenn von jemand oder von einer Sache die Rede ist, die sich oberhalb des Sprechenden befindet. So dann findet es sich in der Declination des Fragepronomens das hier folgt :

S. N.	šiu (wer) [es], šii [sic], šib [es]		Pl. N.	šal
G.	tlil (wessen),	súndul		tlil
D.	tlije	súndije		tlije
A.	—	—		—
I.	tlica	súnca		tlica
Loc.	tlica	súnda		tlida
				u. s. w.

Das Relativpronomen fehlt selbsverständlich. Beim Udi-

(1) ein *t* Laut, micht *t* + *l*.

schen, zu dem ich jetzt übergehe erwähne ich des Zusammenhangswegen, obgleich es nicht hier her gehört, dass die Endung der 3. P. S. *-ne* = er ist. Im Folgenden gebe ich das hierhergehorende nach der Grammatik von Schiefner (1). § 78. « Bei den Zeitwörtern ; welche den Dativ erfordem, sehen wir im Singular den Adjectivcharacter *tu* (2) ».

§ 82. « Demonstrativ pronomina sind *mono*, Pl. *monor*. In den obliquen Casus hat jenes den Stamm *me*, an welchen der Character *tu* tritt ». Also : *diesem* : *metu*. « Von dem ersteren Stamm ist auch *mema*, *soviel*, abgeleitet, neben welchem sich *tema* findet, das von dem Pronomen *te*, *jener*, welches sich in *tesa*, *der andere* (*eig. jener einer*) erhalten hat, herzu leiten ist ».

Weiter führe ich an : *mano*, *welcher*, Dat. *matu* mit der verstärkten Form *manotche*. « Das *the* folgt enclitisch nach, ist aber auch trennbar ; z. B. *mano phai the*, *welcher Theil* ».

§ 86 Negative Pronomina sind *šukalthe*, *niemand*, *manokalthe*, *keiner*, *sathe kein*, *ekathe*, *ekalthe*, *nichts*.

Wie es in bezug auf diesen Punkt beim Hürkan bestellt ist, das habe ich in meiner ersten Arbeit über die kaukasischen Sprachen auseinandergesetzt. Hier erwähne ich kurz : 3. P. der Pron. Pers. N. A. *hit*, G. *hīti-la* u. s. w. Loc. *hīti-zi*. 3. P. Pron. poss. N. A. *kītila* u. s. w. Es ist ganz offenbar, dass hier das *hī*, wo noch dazu das *ī* aus Contraction entstanden ist, eine parasitäse Vorschlagsilbe ist. Ebenso beim Pron. dem. *hit*, *dieser*.

---

(1) A. Schiefner. Versuch über die Sprache der Uden. (Mém. de l'ac. imp. de St. P. t. 6, 8, 1863).

(2) Wie die Declination der Adjectiva zeigt, ist es ein Dativsuffix, das an den Stamm angehängt wird.

Für das Abchasische (1) ist das zu bemerken. Die Personalpraefixe gehen, um den Begriff, selbst auszudrücken folgende Verbindungen ein.

s-χatha, ich selbst, u-χatha, b-χatha, du selbst u. s. w.

Hierher gehört dann noch *dy* (2), ein Pronominalaffix, das zur Bezeichnung vernünftiger Wesen dient, seien sie Objecte oder Subjecte. Z. B. « *ui dyχátsh'oup, er (sic) ist (ein) Mann* ».

Ueber *ti* in seinen Funktionen haben Torp und Thomsen ausführlich gehandelt, so das das wohl klargestellt ist. Ich bemerke, dass, die nordkaukasischen Sprachen kein Relativpronomen haben und damit ein Vergleich nicht möglich ist ; an seine Stelle tritt in diesen Sprachen eine Participial-oder Gerundivconstruction. Im Betreff der anderen Funktion von *ti* komme ich später darauf noch wieder zurück. Im Folgenden allerdings weiche ich weit von den bisherigen Ansichten ab.

Wie man nun auch ueber diese Aufstellung denkt, es wird ein Indogermanist kaum im stande sein, eine so enge Verbindung der beiden Pronomina auf seinem Gebiete nachzuweisen. Man sieht, dass diese beiden lykischen Worte, die bisher die meisten Interpreten einfach uebergangen haben, sich in den Gesamtcharacter der kaukasischen Sprachen sehr gut einfügen, dass sie ihre volle Berechtigung haben und sich auch sehr gut übersetzen lassen. Freilich, welche kaukasische Sprache hier nun im besonderen in betracht kommt, das lässt sich von diesem einem Punkte nur auch zur Zeit nicht entscheiden, nun das ist auch Nebensache. Diese Frage ist erst denn mit Sicher-

---

(1) Mém. de l'ac. imp. d. St. P. 6, 12. 1863. p. 3 f. (v. Uslar).

(2) Zein Laut zwischen russ. ü und franz. e-muet.

heit zu beantworten, wenn das Verhältnis der modernen kaukasischen Sprachen unter einander wird klar gestellt werden koennen, und das wird wohl noch eine ganze Weile dauern, ich hoffe auch das einmal machen zu koennen.

Es ist dem Scharfsinne Thomsen nicht entgangen, dass das *me* verschiedene Bedeutung hat und er hat eine dreifache Bedeutung des *me* festgestellt, p. 15 ff. (1). Ich will hier die selbe dreifache Funktion in einer kaukasischen Sprache und zwar von demselben Wort nachweisen. Wenn Pedersen von dem *me* behauptet, dass es « une particule faisant composition avec le verbe » ist, so erlaube ich mir hier mitzuteilen, dass dasselbe im Georgischen bei der Conjugation der indirecten Verben und bei der Pronominallinfigierung der directen der Fall ist.

1° *me* = *se* (lyk.).

Ferner am Anfang oder Ende derjenigen Conjunctionen, die ein « und » enthalten.

Auch in der Funktion eines ו-consec. findet sich *me*, wenn auch sehr selten im Georgischen.

2° = proposition conséquente.

Die Fälle, wo das alles vorkommt kann ich nicht auf führen ; es wird genügen wenn ich darauf hinweise, dass *me* Bestandteil einer ganzen Reihe von Conjunctionen ist, über die man sich bei Brosset u. a. u. a. orientieren kann.

3° *me* allein.

Dies fällt hier zunächst fort, weil es einer anderen Reihe von Eingangsformeln angehört.

Die Uebereinstimmung ist also eine syntactische, die sich ausserdem auch im Etruskischen findet.

---

(1) Oversigt... Danske Videnskabernes selskabs Forh. 1899.

Dass diese Auffassung (*me* = 1. P. Sg.) aber die richtige ist, dass wird erstens dadurch bewiesen, dass *emi* = mein ist. Torp. (V. p. 9 f.) und ferner dadurch, dass er an anderer Stelle *mire* (*re* die Methatesisevon *ar*?) = unsere übersetzt, dieses Wort zerfällt aber in *mi-re* und wir sehen damit wiederum, dass es aus einem Casus von *me* hervorgegangen ist, wahrscheinlich dem Genitiv. Es bewegen sich alle diese Ausdrücke aber immer in der ersten Person. Kann dieser Fall der Ableitung der Possessivpronomina nicht als specifisch kaukasisch angesprochen werden, aus dem einfachen Grunde, weil er auch im indogermanischen vorkommt, so ist as doch dafür ein Beweis, dass meine Auffassung richtig ist.

Zum Schlusse übersetze ich die beiden Formeln so:

meti = ich dies

mene = ich hier

und betrachte diese beiden Bestandteile als Pronominalinfixe des Verbums wie im Georgischen und Baskischen, ob sie nun durch Interpunktation vom Verbum zusammen oder von diesem und auch unter einander getrennt sind.

Ein bestimmtes Urteil, nach welcher kaukasischen Sprache nun das Lykische hinstrebt, kann ich nicht abgeben, denn dazu fehlt es an vielen Vorbedingungen, vor allem kann ich für die besondere Namhaftmachung irgend einer kaukasischen Sprache, weder historische noch archaeologische Gründe beibringen; und was hier im Besonderen verlangt werden münste, eine genaue Darstellung des grammatischen und syntactischen Bereiches einzelner Identitäten, so scheitert das an unserer mangelhaften Kenntnis des Lykischen. Es muss jedem selbst, wenigstens vorläufig, überlassen werden, den Tatsachen das Gewicht an Zustimmung oder Ablehnung zu geben, was er selbst

für nötig hält. Beides aber bedarf der Begründung. Es scheidet aber nach meinern Erachten der Zufall aus und die einseitige oder beiderseitige Entlehnung.

Bisher ist auch die Form *prñnawati* als Verbalform aufgefasst. Ich behaupte, dass auch das nicht der Fall ist : Denn aus dem Wort *prñnawa* geht zum mindesten hervor, dass es kein reiner Verbalstamm ist, sondern eher ein Nominalstamm. Ich halte es hier entweder für ein Nomen verbale oder ein Particip und das *tê* entweder für eine Participialform oder eine Form des Verbums sein. Also : ich bin oder war der Erbauende, oder Erbauer wie *sijèni* Besitzer oder Besitzende. Das wäre das, was von Standpunkte der Grammatik und vom kaukasischen darüber zu sagen wäre. Unterstützen lässt sich die Behauptung, dass hier eine 1. Pers. Sg. vorliegt durch die Tatsache, dass das Suffix der 1. Person im Baskischen *-t* ist. Auch ohne diesen weitliegenden Vergleich behaupte ich, dass in dem *-tê* (*-te*) noch ein weiteres Pronomen steckt : *pijetê* = ich bestimme das oder es. Kann man nicht übersetzen *me ti prñnawa*TÈ = ich dies erbaute ES (oder MIR ?) Aber das mir ist doch im hohen Grade zweifelhaft. Vielleicht auch so : ich hier (für) Erbauer war (oder bin ?) Mit Sicherheit lässt sich das nicht ausmachen.

Ferner : Die beiden ersten Worte der Inschriften sind, das ist vollkommen klar, ein Objetscasus und das hat naturlich jeden Uebersetzer veranlasst nun auch zu behaupten, dass es ein Accusativ wäre. Wenn das Lykische eine indogermanische Sprache wäre, so wäre dagegen kaum etwas einzwenden, da es das aber sehr wahrscheinlich nicht ist, so ist es natürlich auch sehr wahrscheinlich, dass es kein Accusativ ist. Sollte es sich dagegen als richtig erweisen, dass das Lykische eine kaukasische Sprache

ist, dann kann der Objectscasus nur sein entweder ein Instrumental oder ein Dativ, oder ein reiner Stamm ohne Endung, denn Nominativ und Accusativ existieren nicht. Dass auch diese Auffassung zutrifft geht aus 117, hervor. *ebeija erawazija me ti prñnawatè siderija*... ; ebeija ist kein Casus gleicher Art wie *siderija*, nun haben wir allerdings nur einen unsicheren Fall wo ein Wort auf -ija ein Dativ ist (18_2), aber das schadet nichts, man kann hier sehr gut übersetzen wörtlich : diesem Grabmal ich ihm war der Erbauer (nämlich) Sidarios. oder : Dieses Grabmal habe ich, Sidarios, erbaut. genau so wie im Georgischen *sahls mišeneb* : ich baue ein Haus = mir dem Hause ist Erbauung. Diese Interpretation verträgt jede Inschrift, man kann nehmen welche men will. Scheinbar wiederspricht ihr nur die Bilingen 6.

In dieser entspricht bekanntlich dem *prñnawâtè* ein ἐργάσαντο und der schlaue Schluss, den man mit Schnelligkeit machte war natürlich der, dass man in dieser lykischen Form eine 3 P. Pl. erblickte ; ich muss offen gestehen, dass auch mich das eine Zeitlang sehr in die Irre geführt hat, und daran war hauptsächlich die Bilingue schuld. Hinter *prñnawatê* folgen nämlich zwei Namen. Uebersetzt man nun *me* mit er, so kommt man nicht aus, und mit *me* = ich auch nicht. *me* konnte also danach blos wir oder sie heissen. Die Frage, die man zunächst einmal hätte aufwerfen sollen, ist doch wohl die, wo kommt die Form noch vor, und da findet sich nur noch eine einzige Stelle (12), die ich ganz hersetze *ebê[ñ]ne kupâ me ne prñnnawâtè slm̃mewe pñnuteh tideimi se huwetène*. Hir kommt also dieselbe Form bei einer Person auch vor, daran ist nichts zu ändern. Ich sehe also das Wort *prñnawâtê* an entweder als Schreibfehler oder als dialectische Differenz,

dass es ein Plural ist, ist vollkommen ausgeschlossen. Und das das richtig ist, das beweisst das Folgende : ich behaupte, dass das Lykische (1) überhaupt nicht im stande ist von einer seiner Verbalformen einen Plural zu bilden.

Es kommen ein paar Stellen vor (s. w. unten) *sijèni tele se lada* ; ich habe das übersetzt Besitzer ist Tele und seine Frau. Es wäre für mich ein billiges Geschäft gewesen hierzu übersetzen : die Besitzer sind Tele und seine Frau, und nun zu sagen : hier sieht man ganz deutlich, dass das Lykische eine kaukasische Sprache ist, denn hier kommt der Plural auf *-ni* vor, er findet sich zwar auch im Türkischen und im Armenischen, dort aber nur in der ältesten Periode der Litteratur bei Faustus von Byzanz, also nur auch dialectisch. Das hätte keiner beaustandet ; ich habe das aber nicht getan, weil ich schon damals der Ansicht war, das das gegen den Geist der Lykischen Sprache gehe. Der Bereich der coordinierenden Conjunction « und » kann sich nicht bis auf das Verbum erstrecken und kann infolge dessen keinen verbalen Plural bilden, zumal da das Verbum vorangeht und die Subjecte stets folgen (2) ; statt also zu sagen : hier liegen Mann und Frau ; sagt man : es liegt hier der Mann und die Frau und das auch diese Erörterung richtig ist, sieht man aus den von Torp angeführten Beispielen (Torp II. p. 15).

lada.

Die verschiedenen Casus dieses Wortes interessieren mich hier nicht und den hypothetischen Constructionen Bugges vermag ich auch nicht zu folgen. Ich führe hier

(1) soweit ich mich mit den Inschriften befasst habe.
(2) Mit einer Ausnahme s. T.

nur das Awar. *t'ladi* an, das Eheweib bedeutet. Ich glaube nicht, dass diese beiden Wörter aus dem Lykischen entlehnt und in die kaukasischen Wörter übergegangen sind ; aber ich kann den Uebergang von lyk. *l* in *t'l* nicht erklären (1).

tidei-

Auch hierrüber hat Bugge bereits gehandelt (l. c.) und festgestellt, dass *tidei-mi* und *tide-ri* wahrscheinlich ein und dieselbe Bedeutung haben. Aus den Inschriften geht mit Sicherheit hervor, dass *tideime* nicht υἱός sondern τέκνον heisst in dieser Bedeutung findet es sich noch im Awarischen : *t'limer* = Kind (2).

Einige wenige Inschriften beginnen die Einleitungsformel anders :

49_1 ebehi isbazi mi ije sijêni padrñma cumaza me ije..
58_3... sijêni teli selada
106_1 ebehi kupa mei ti sijêni sbixaza...
107_1 e]beli mê ti sijêni tele se lada...
111_5 lasse ich jetzt zunächst fort
150_1 ebeli me sijêni kssêñzija...
128_2 ...ila isbazi amu [sija]ni teli se lada...
78_3 sei ti si[j]eni purimehiqa uwatisch...

Sijêni kann nur zweierlei bedeuten Bezitzer oder Eigenthümer (auf das Wort selbst komme ich später zurück) das letztere halte ich für richtiger, vielleicht kann man auch Inhaber sagen. Grammatisch kann *sijêni* entweder ein

(1) Die beiden von Bugge (nach v. Erckert) mitgeteilten Worte für Ehemann : karbad *thlŷ* und šapzug. *itl* konnte ich nirgends finden. Hierfür das, karb. : *th'am-ade*, *th'em-ade* pater, u. s. w. Sie gehören doch schon ihrer Bedeutung nach nicht zusammen.

(2) Bei v. Erckert u. Bugge ungenau transcribiert ; hierzu kommt noch der von Bugge angeführte Ausdruck aus dem Arčinerdialect.

nomen bez. nomen verbale oder Particip ber. Gerundiv sein. Zunächtst kann aber auch möglicher weise *sijêni* Plural sein obgleich, wie ich schon gezeigt habe das schwerlich geht (wegen me). 150, übersetze ich so wörtlich : diesem bin ich Besitzer (bez. Besitzender bin) Kssênzija oder Hiervon ist Kssênzija Eigentümer, ebenso 107, Hiervon (bin) ich hier Besitzer (nämlich) Tele und die Frau und das Kind (sc. mein Kind). Ebenso 106, Von dieser Höhle (bin) ich hier der Besitzer (nämlich) Sbikaza. 58_3 ergiebt sich von selbst ebenso 78_3. Schwierigkeiten macht 128_2 weil es unvollständig ist. Wie ich ergänzen soll weiss ich nicht, Subject ist Tele ; worauf es ankommt, ist ob die Interpunction vor oder hinter *amu* zu setzen ist, denn *isbazi* ist wie aus 49_1 hervorgeht Genitiv (oder Dativ ?) vielleicht ist so zu übersetzen : meiner (das bezieht sich dann also auf den in der ersten Zeile genannten (*russti*) κλίνη Inhaber ist Tele und Frau. Schwierigkeit macht auch 49_1 weil ich über *ije* keine Auskunft zu geben vermag, wenigstens keine gute. Ich vermute, dass es eine Verbalform ist, übersetze ich in dessen *mi ije* « ich bin so kann ich nicht den Nachweis erbringen, dass *mi* Nominativ ist, es ist sogar sicher Dativ, und übersetze ich « er ist » so geht das wieder nicht bei *me ije*, denn « ich er ist », ist Unsinn. Nun koennte man noch annehmen, dass das *me* für *mi* steht oder umgekehrt, aber ich halte dass auch nicht für zulässig. Es geht indessen, wenn man für das *me* die zweite Bedeutung « und » oder « so dass, auf dass » annimmt. So kann man vielleicht übersetzen : Von dieser κλίνη mir, Padrñma aus Cuma, ist Besitz d. h. Mir. P. aus C. gehört die Grabstätte, so dass es verboten ist (bez. daraus folgt : es ist(ije) verboten) hier noch irgend wen anders beizusetzen (cfr. Th., p. 54, l. c.).

Allerdings bin ich hier inconsequent und übersetze Besitz stat Besitzer; dem Sinne nach freilich kommt es auf eins hinaus (1).

Ueber 145 habe ich mir lange den Kopf zerbrochen. Sie lautet:

Κοδαρας Οσαίμιος

eb[ê]ñne ñtatu m[ê] ti prñnawat[ê] kudara
[hrppi l]adi ehbi ñmije
se tideime ehbije
se pij[etê] mlâ : ñnazi eb[ê]ñn[ê] ñtatu pttelezije
se ladi e[h]bi mañmahaje ebatri ehbi se
tideime ehbije

Nebenbei mache ich auf den Rythmus der Inschrift aufmerksam. Zu beanstanden habe ich, dass in der Transcription das Trennungszeichen zwischen *mla* und *ñnazi*, das in der Inschrift deutlich steht, fortgelassen ist; das will indessen nicht viel besagen. Schlimmer ist die Ergänzung *hrppi* an deren Stelle der Name Οσαίμοις sehr schön Platz hat; nach *prñnawate* steht zwar fast immer *hrppi* aber nach *pijete* steht es nie. Nun hatte ich vorher gelegentlich der Besprechung von *ebêñne* die Vermutung geäussert, dass *ehbi* nicht « sein » sondern « dieses » oder allgemein « der, die das » im Sinne von « sein » u. s. w. heisst. Mit Recht kann man mir hier entgegenhalten, dass das mit *e-mi* ebenso gemacht werden kann und *emi* heisst dann micht « mein », sondern ebenfalls « das », oder « dieses ». Den Einwand kann ich nicht entkräften. Aber ich erlaube mir die Frage

(1) Hierzu Pedersen (bei Th. p. 23) *si y-eni* „ est maître „ *si* = „ est „ ; zu *eni* vergl. aw. *emen* Vater, Herr : aus *emem* (georg. *mama*, sw. *mu*,) das End-*m* zu *n* verschliffen, wie im Baskischen, und zu den Lallwörtern gehörend, wie aus dem Swanischen hervorzeht. Gen. aw. *insul*.

aufzuwerfen, wenn es in der Folge sich als richtig erweisen sollte, dass *ebêñne* und *ehbi* Wörter eines Ursprungs sind, ob es absolut notwendig ist, dass *emi* dann auch dazu gehört? Im anderen Falle müsste man einen Zusammenhang zwischen *me* und *ehbi* nachweisen koennen (er-sein, ihr). Das aber wird erst recht nicht möglich sein, und es ist mir wahrscheinlich, dass *emi* und *ehbi* nichts miteinander, hinsichtlich des Ursprungs, zu tun haben. Fraglich bleibt, ob die beiden Frauennamen *ñmije* und *mañmahaje* nicht identisch sind. Ueber die Inschrift hat schon Torp ausführlich gehandelt. Ich übersetze wörtlich: Von diesem (hier) Grabmal war ich (oder bin ich) der Erbauer (oder Erbauende) [nämlich] Kudara [des Osaimios Sohn] für die Frau (diese, nämlich) Mmi und das Kind (sc. Sohn). Hiermit ist der Vordersatz zu Ende; was sofort auffällt ist die Tatsache, das der Erbauer das Grab nicht für sich selbst ausdrücklich bestimmt, und was nicht selbstverständlich ist, wenn er sich nicht nennt. Die Schlusszeile heisst so... und für die Frau (nämlich diese) Mañmaha... die Tochter (diese) und das Kind (dieses) (sc. Sohn). Für die vierte Zeile ist Folgendes Sicher: *pij*[*etê*] und *eb*[*ê*]*ñn*[*ê*]*ñtatu* entsprechen der 1. Zeile, enthalten also Subject und Object, wenn die Ergänzung des Verbums der ursprünglichen Fassung entspricht. Das entferntere Object steckt in dem Eigennamen Pttleze. Worauf es also ankommt zunächs tist das, wie man *mlà:ñnazi* auffast. Wo kommen die beiden Woerter zunächst vor? Fasst man beide Worte, wie Kalinka thut, als ganzes auf, denn auf die lykische Wortrennung ist kein allzu grosses Gewicht zu legen, so sieht man man, kann *-na-* und *-zi* als Suffixe abtrennen wie bei *ebêñ-* das *ne*; es hat sich also bei beiden Worten lautlich vielleicht derselbe Vorgang abgespielt. So

weit ich also das beurteilen kann, ist es kein grosses Risiko, wenn man sich hier K. anschliesst. Trotzdem finden wir den ersten Teil des Wortes hier und da als selbstständiges Wort, die zweite Hälfte jedoch nie, was kein Beweis dafür ist, das es die nicht auch gegeben hat. Die sonstigen Bedeutungen des Wortes lassen sich nicht ermitteln. Nun hat Torp die Vermutung geäussert das Wort sei Apposition zu Pttleze. Dem kann ich nicht beistimmen, denn obgleich, das Wort ein Ethnikon sein kann, so glaube ich das nicht, weil die Apposition in allen Sprachen hinter das Wort gehört, das es näher bestimmt. Denn was ist das für eine Construction : Subject, Apposition zum entf. Obj. näheres Obj., entf. Object ; man denke sich dazu irgend einen Satz. Ich bin viel mehr der Ansicht, dass das Wort die nähere Bestimmung zu *pij*[*etè*] enthält, und dann ist *mlãñazi* eine Verbalform und zwar sehr wahrscheinlich ein Gerundium, so das man so übersetzen kann : und in Betreff dieses Grabes (im Lyk. Dat. !) bestimme ich, dass es ein zu Benutzendes ist für den Pttleze für die Frau u. s. w. Die Bedeutung von *mlãñazi* = benutzen rührt von mir her. Aber nun kommen die Schwierigkeiten. Bisher ist *ehbi* mit sein, *me* mit er übersetzt, und die eingehende Besprechung die Torp der Inschrift hat angedeihen lassen zeigt, dass er entweder an den Pronominis ändern muss oder wenn nicht, keinen eindeutigen Sinn hineinbringt. In dieselbe Verlegenheit komme ich auch wenn ich *ehbi* mit « mein » übersetzen würde, denn dann ist die letzte Zeile ein Unsinn, es folgt also hieraus, dass *ebhi* überhaupt keinen possessiven Sinn hat sondern einen demonstrativen oder vielmeh ein Pronomen im Sinne des Decretierenden, « der, die » als verschärfter Artikel, wie im Georgischen nachgestellt. In der ersten Zeile also (meine) Frau in der letzte (seine) Frau.

Ich hatte schon oben darauf hingewiesen, dass der Erbauer des Grabes in nur in verhältnismässigen wenigen Inschriften von sich redet, beziehungsweise davon, wo er eigentlich bleibt. Darüber giebt uns die Inschrift aber selbst Auskunft. Er selbst sorgt nur für Mutter und Kind, denn für ihn selbst ist bereits gesorgt im Grabe seiner Mutter, darum wird die Sorge überflüssig. Und aus dieser Erkenntnis wird uns auch aus der so oft verlästerten Herodotstelle, die ja allen bekannt sein wird, und die noch durch jede griechische Inschrift wiederlegt wird, Aufklärung und zugleich Bestätigung ihrer Richtigkeit. Von der Verehrung der Mutter, von der nun diese Stelle Kunde giebt, finden wir die Bestätigung im Totenkult, der das ganze antike Leben im weiteren Sinn beherrscht hat. Wir sehen aber auch die grosse Spaltung, die sich durch den hellenischen Einfluss im Volke vollzieht, zwischen den Lykiern der Denkmäler und den Lykiern der griechischen Inschriften. Daher auch das zähe Festhalten am alten Alphabeth, das mit den Lauten, die die Zeit der Denkmäler spricht, nicht mehr übereinstimmt.

Deshalb möchte ich die Inschrift noch einmal hersetzen in glatterem Deutsch :

Das Grab habe ich Kudara des Osaimios Sohn gebaut für die Frau Mmi und Kind. Ich übergebe es zur Mitbenutzung dem Pttleze für die Frau Mañmaha, für Tochter und Kind.

Das erklärt auch die drei Stockwerke des Grabes die beiden unteren für die beiden Mütter mit den Kindern. Pttleze muss in einem besonderen Verhältnis zu den beiden Familien gestanden haben, dafür ist die oberste Einzelkammer, warum er nicht bei seiner Mutter und warum er gerade hier beigesetzt ist,darüber schweigt die Inschrift.

Ich koennte hieran noch ein paar andere Inschriften interpretieren, aber ich will es bei dieser bewenden lassen, und komme auf den Gegenstand wieder zurück, wenn ich die oben angegebene Arbeit erledigt habe. Ob ich mit den vorgenommenen Aenderungen überall das richtige getroffen habe, weiss ich nicht ; aber es ist schon ein Schritt auf dem Wege weiter, wenn jemand nachweist, was daran falsch ist, und das möge bald geschehen, nicht darauf, wie Torp richtig bemerkt hat, kommt es an, wer die Inschritten liesst, sonderen *dass* sie gelesen werden.

AFFINITÉS
DES
LANGUES DU SUD DE LA COLOMBIE
ET DU
NORD DE L'ÉQUATEUR

(Groupes Paniquita, Coconuco et Barbacoa).

par H. Beuchat et P. Rivet.

Dans la Colombie méridionale et dans la région basse comprise en Équateur entre la Cordillère occidentale et le Pacifique, vivent une série de populations que Brinton répartit en trois groupes linguistiques distincts : le groupe Paniquita, le groupe Coconuco et le groupe Barbacoa (1).

Les tribus qui rentrent dans le groupe Paniquita sont les suivantes, d'après Brinton :

les Canapeis,
les Colimas,
les Manipos,
les Musos,

---

(1) Daniel G. Brinton, *The American Race.* New-York, 1891, pp. 189-200.

les Nauras,
les Paezes,
les Panches,
les Paniquitas,
les Pantagoros,
les Pijaos.

Ces tribus vivent groupées dans les montagnes qui s'étendent entre le haut Magdalena et le haut Cauca, ne dépassant guère au nord le 3e degré de latitude nord. Au sud, elles voisinent avec les tribus du groupe Coconuco, et s'étendent jusqu'au 2°12′ de latitude nord.

Les tribus du groupe Coconuco sont, toujours d'après le linguiste américain :

les Coconucos,
les Guanacos (1),
les Guambianos,
les Moguexes,
les Pubenanos,
les Mosqueras,
les Polindaras,
les Totoros,

auxquels il faut peut-être ajouter les Conchucos et les Guaycos.

Ces peuplades vivent sur le versant occidental de la Cordillère centrale, au sud du groupe Paniquita, dans les environs de Popayan (haut Cauca).

D'après BRINTON également, le groupe Barbacoa comprend :

(1) BRINTON écrit « Guanucos ». Nous adoptons l'orthographe de CASTILLO I OROSCO, confirmée par PITTIER DE FÁBREGA.

les Barbacoas,
les Cayapas,
les Colorados,
les Cuaiqueres,
les Iscuandes,
les Manivis,
les Telémbis.

Ces diverses tribus vivent réparties entre la Cordillère occidentale des Andes et le Pacifique dans le bassin supérieur des rios Patía (Telémbis), Mira (Cuaiqueres), Cayapas (Cayapas), Esmeraldas, Daule et Vinces (Colorados).

Dans le présent travail, nous nous proposons d'établir la parenté de ces trois groupes, jusqu'ici considérés comme indépendants, puis de rechercher leurs affinités communes.

I. Parenté des groupes Paniquita, Coconuco et Barbacoa.

Bien que des tentatives aient déjà été faites par Douay (1) pour réunir le Moguex et le Paez, et par Seler (2) pour fondre les groupes Barbacoa et Coconuco, il semble que les arguments produits par ces auteurs n'aient pas paru décisifs, puisque Chamberlain (3) a cru devoir maintenir intégralement la classification de Brinton dans une récente révision des familles linguistiques sud-américaines.

---

(1) Léon Douay. *Contribution à l'américanisme du Cauca (Colombie).* (*Congrès international des Américanistes*, VII[e] Session, 1888, pp. 753-786. Berlin, 1890).

(2) Ed. Seler. *Die verwandten Sprachen der Cayápa und der Colorados von Ecuador (Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altherthumskunde*, tome I. Berlin, 1902, pp. 18-48).

(3) Alexander F. Chamberlain. *South American linguistic stocks.* (*Congrès international des Américanistes*, XV[e] Session, 1906, tome II, Québec, 1907, pp. 187-204.)

Les documents linguistiques que nous possédons à l'heure actuelle pour chacun de ces groupes sont assez abondants pour autoriser un essai de synthèse, ainsi qu'on pourra en juger par la bibliographie suivante :

I. **Groupe Paniquita.**

a) **Dialecte Páez.**

Eujenio del Castillo i Orosco. *Vocabulario Páez-Castellano, catecismo, nociones gramaticales i dos pláticas, con adiciones, correcciones i un vocabulario Castellano-Páez por* Ezequiel Uricoechea. (*Bibliothèque linguistique américaine.* Tome II, Paris, 1877).

Henry Pittier de Fábrega. *Ethnographic and linguistic notes on the Paez Indians of Tierra adentro, Cauca, Colombia.* (*Memoirs of the american anthropological Association.* Lancaster, Vol. I, 1907, pp. 301-356).

b) **Dialecte Paniquitá.**

X.... (prêtre missionnaire de la Nouvelle-Grenade). *Notice sur plusieurs langues indiennes de la Nouvelle-Grenade.* (*Revue de linguistique et de philologie comparée.* Tome XII, 1879, pp. 267-274).

II. **Groupe Coconuco.**

a) **Dialecte Totoró.**

X.... *op. cit.*

b) **Dialecte Coconuco.**

T. C. Mosquera. *Memoir on the physical and political geography of New-Granada* (traduit de l'espagnol par Théodore Dwight). New-York, 1853, pp. 43-46 (1).

---

(1) Le petit vocabulaire (20 mots) de Mosquera a été reproduit par : W. Bollaert. *Antiquarian ethnological and other researches in New-Granada, Ecuador, Peru and Chile.* Londres, 1860, p. 64.

c) **Dialecte Moguex.**

Léon Douay. *Contribution à l'américanisme du Cauca* (*Colombie*). (*Congrès international des Américanistes*, VII[e] Session, 1888, pp. 753-786. Berlin, 1890) (1).

d) **Dialecte Guanaco.** (2)

Castillo i Orosco. *op. cit.* p. 69.

III. Groupe Barbacoa.

a) **Dialecte Cuaiquer.**

Ed. André. *L'Amérique équinoxiale.* (*Le Tour du monde*, t. XLV, 1883, p. 344).

---

(1) Ce travail a été publié à nouveau par l'auteur dans : *Nouvelles recherches philologiques sur l'antiquité américaine.* Paris. 1900, pp. 98-129 Il y a malheureusement dans ces deux publications de L. Douay de nombreuses fautes typographiques qui créent des divergences regrettables entre les deux éditions du vocabulaire Moguex.

(2) Castillo i Orosco donne incidemment quelques courtes phrases du dialecte Guanaco, qui, dit-il, est différent du Paez. Les quelques mots que nous avons pu en extraire montrent que ce dialecte appartient bien au groupe Coconuco, où Brinton l'avait classé, d'après les indications des missionnaires :

	Guanaco.	Moguex.	Totoro.	Coconuco.
Un seul	*kanande*	»	*kananté*	*kana-puil* = un mois (*puil* = lune)
trois	*pucn*	»	*puin-bunsham*	»
ciel	*palaxi*	»	»	*palash*
enfer	*pachixs*	*punrigt* [a] = esprit	»	*pansig* = diable
personne	*mazel*	»	*mujel* = homme	»
fils	*huenč*	*unckt* = niño	*ishig-unčh* = fille	»
revenir	*čapkuandota* = volvió	*čaguantd mangd* = volverás tu		

(a) sans doute "*punsigt*".

b) **Dialecte Cayapa.**

H. Wilczynski. *Wörterverzeichnisse der Cayapá und der Quichua.* (*Zeitschrift für Ethnologie*, t. XIX, 1887. *Verhandlungen der berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, pp. (597)-(599).)

C. Wilczynski. *Contribution towards a vocabulary of the Cayapas.* (*The Journal of the anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XVIII, 1889, p. 304). (Reproduction écourtée du vocabulaire précédent).

T. Wolf. *Viajes científicos por la República del Ecuador.* III : *Memoria sobre la Geografía y Geología de la provincia de Esmeraldas.* Guayaquil, 1879, pp. 57-58.

T. Wolf. *Geografía y Geología del Ecuador,* Leipzig, 1892, p. 528. (Reproduction du vocabulaire précédent).

Ed. Seler. *Die verwandten Sprachen der Cayápa und der Colorados von Ecuador.* (*Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, tome I, Berlin, 1902, pp. 18-48). (Dans ce travail, en plus de documents nouveaux, sont reproduits tous les vocabulaires précédents).

Santiago M. Basurco. *Viaje a la region de los Cayapas.* (*Revista de Ciencias*, Lima, 1905, 7e année p. 9-13).

A. Metalli. *Civilicemos a nuestros Cayapas.* (*El Bien social*, Esmeraldas, 1902, Série I, nos 4, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 16.)

H. Beuchat et P. Rivet. *Contribution à l'étude*

des langues Colorado et Cayapa (*République de l'Equateur*). (*Journal de la Société des Américanistes de Paris*, N^elle^ série, tome IV, 1907, pp. 31-70). (En plus de documents inédits, sont reproduits le vocabulaire de Basurco et les quelques mots extraits du travail de Metalli).

c) **Dialecte Colorado.**

Ed. Seler. *Notizen über die Sprache der Colorados von Ecuador.* (*Original Mittheilungen aus der ethnologischen Abtheilung der königlichen Museum.* N° 1, Berlin, 1885, pp. 44-56). (Article réimprimé in : *Gesammelte Abhandlungen* etc., *op. cit.*, tome I, pp. 3-17).

Ed. Seler. *Die verwandten Sprachen der Cayápa und der Colorados*, *op. cit.* (Dans ce travail sont repris les vocabulaires précédents et publiés des documents nouveaux).

Federico Gonzalez Suarez. *Prehistoria ecuatoriana. Ligeras reflexiones sobre las razas indígenas, que poblaban antiguamente el territorio actual de la República del Ecuador.* Quito, 1904, pp. 43-49.

H. Beuchat et P. Rivet. *Contribution à l'étude des langues Colorado et Cayapa*, *op. cit.*

Otto von Buchwald. *Vokabular der « Colorados » von Ecuador.* (*Zeitschrift für Ethnologie*, t. XL, 1908, pp. 70-82).

Nous possédons en outre un petit vocabulaire encore inédit qui nous a été obligeamment communiqué par un des officiers équatoriens attaché à la Mission géodésique française de l'Equateur, le Capitaine A. Giacometti.

Pour établir la parenté des langues de ces trois groupes, nous nous appuierons sur des arguments lexicologiques et grammaticaux.

A. Ressemblances lexicologiques.

Pour simplifier nos comparaisons, nous désignerons par leur première lettre chacun des groupes ici étudiés : le groupe Barbacoa par la lettre B, — le groupe Paniquita par la lettre P, — le groupe Coconuco par la lettre C, et chaque dialecte sera représenté par la lettre du groupe auquel il appartient et par un numéro placé en indice.

Nous aurons ainsi :

Groupe Paniquita	Dialecte Paez	$= P_1$
	Dialecte Paniquita	$= P_2$
Groupe Coconuco	Dialecte Totoró	$= C_1$
	Dialecte Coconuco	$= C_2$
	Dialecte Moguex	$= C_3$
	Dialecte Guanaco	$= C_4$
Groupe Barbacoa	Dialecte Cuaiquer	$= B_1$
	Dialecte Cayapá	$= B_2$
	Dialecte Colorado	$= B_3$

	Famille Barbacoa.	Famille Paniquita.	Famille Coconuco.
A			
Abeille	*mučiča* [B_3] *šititi* = moustique [B_3]	*šite* = guêpe [P_1]	*moučette* = mouche [C_3]
Aimer		*gneundi* [P_1]	*gneu yist met* = il ne l'aime pas [C_3]
Ame	*teng-ka*, *tenga*, *tenkia* = cœur [B_3] *tenga* [B_3] *tenka* = poitrine [B_3]	*tink* = cerveau [P_1]	
Amer	*tsanba-(huẹ)* [B_3]	*tïmbo* [P_1]	
Araignée		*túpa* [P_1]	*topa* [C_3]
Argent	*pial* [B_1]	*biún*, *vió*, *viún* [P_1] *biún-čime* = pièce d'argent [P_1]	*anyun-tiči* [C_3]
Arracacha		*guau* = plante à racine comestible [P_1]	*guaud* = Arracacha, ombellifère [C_3] *huahúe* [C_2]
Attacher	*telde* [B_2] *teléde* [B_3]	*tond* [P_1]	
Attendre		*oitans* [P_1]	*na oitaz-ozakt* = celui-là attend [C_3]
Aujourd'hui	*ak-usa* = maintenant [B_3]	*anč* [P_1] *ančis* = tout de suite [P_1] *hâč* [P_2]	*akče* [C_3]
Aviser	*pá-de* = aviser [B_3] *pa-né* = parler, *pa-de* = parle ! [B_3] *pa-yohe* = je parle [B_3] *paeto* = parlant [B_2] *pa-de* = parle ! [B_2]	*apa-tij* = rendre compte [P_1]	
Avocat (fruit)		*otse*, *útse*, *úχtse* [P_1]	*okze* [C_3]
B			
Bal		*kóo*, *kó* [P_1]	*koo* [C_3]
Bâton	*čué* [B_3]	*gueth* = lance [P_1]	
Beaucoup	*duke* [B_3]	*unka* [P_1] *χiúka* = tout [P_1]	
Beaucoup		*ko* [P_1]	*jimba kok* = chevaux (litt. beaucoup de chevaux) [C_3]
Bleu		*zein* [P_1]	*kzeit* [C_3]

Boire		*itongui* [P_1] *mitúnχ* = boisson [P_1]	*na tonguikt* = ceux-là boivent [C_3] *lečegaetkat tonguet* = bois peu d'eau [C_3] *jikak tung* = il s'enivre dans le chemin [C_3]
Bois	*či*, *ši* = arbre [B_2] *ši* = tronc [B_3] *šide* = arbre, bâton [B_3] *čide* = bâton, tronc [B_3] *šidá*, *čidá*, *šitué*, *či-tué* = arbre [B_3]	*eki* [P_1] *ekits* = ramasser du bois [P_1] *ékχ*, *ék-χe*, *etš* [P_1]	*eckit* [C_3] *kiz-čit* [C_3] *zietučds* = arbre [C_3]
Bon		*eu* [P_1] *eü-to* [P_2]	*egud* [C_3]
Bouche, ouverture		*yugue*, *iuä-káts* = bouche [P_1] *hiuĉh*, *huakač* = bouche [P_2]	*yus-kap* = porte [C_3]
Bouche	*pikí*, *fikí*, *fikí-foro* [B_3] *pikápe* [B_2]	*χeki* = mâcher [P_1]	
Boue		*čiti* [P_1]	*čildi-guembuts* = marécage [C_3]
Bras	*traill* (1) [B_1]	*tsaífχ* = avant-bras [P_1]	
Bras	*kudan*, *kuddán*, *kud-dá* = cou [B_3] *kóto* = cou [B_2] (2) *ch'to* = main [B_1]	*kota* [P_1] *kuttâh* [P_2]	

C

Celui-là	*anahá* [B_3]	*aná* [P_1]	*na* [C_3]
Chanter		*memots* [P_1]	*na memeht* = celui-là chante [C_3]
Charognard (vautour)		*imegnuëi* [P_1] *müué* = buse [P_1]	*megueitk* [C_3]

(1) Sans doute faute d'impression pour : « *tsaill* »

(2) La différence entre le sens de « bras » et celui de « cou », n'est pas aussi grande qu'elle paraît au premier abord ; on verra, à la partie grammaticale, que beaucoup de noms de parties du corps sont compris dans la même catégorie, et que leur classement a lieu d'après leur forme. Nul doute que la forme ronde du bras et du cou aient permis de les faire dériver d'une même racine.

Chasser	*fiake-no* [B_2]	*viki* [P_1]	
Chercher		*pákue* [P_1]	*kina paquet* ? qui cherches-tu ? [C_3]
Cheval		*jhimba, χimba* [P_1] *šimbe* = puma [P_1] *himba* [P_2]	*jimba* [C_3]
Chou palmiste	*káh* [B_3]	*kiá* = chou [P_1]	
Collier	*hui, gui* [B_3]	*kint* = grain de collier [P_1]	
Colombe	*tokó* = Tigrisoma [B_3]	*tukúk* = Columbigallina sp. [P_1]	
Combien ?	*nan ?* [B_2]	*mants-kue?* = combien de personnes? [P_1] *mánts-os ?* = combien de fois ? [P_1]	*man, nam ?* [C_1]
Comment t'appelles-tu ?	*timun mujtu ?* [B_2] *timu mú ?* [B_2] *timu anto ?* [B_3] *timu muna ?* [B_3] *nu-tímmo-to ?* [B_3]		*čimun-čika ?* = comment s'appelle ? [C_1]
Coton	*kuá* [B_2] *kúa* [B_3]	*guegue* [P_1]	
Cou	*pejpej* = bras [B_2] *betende* = dos [B_3]	*pets-χíta, peti* [P_1] *pêč* [P_2]	
Cou	*lašidé* [B_3] *načidé* = nuque [B_3]		*našik* [C_1]
Se coucher	*pitágue* [B_3]	*itakueth* [P_1]	
Se couper		*untse* [P_1]	*tuzunks* = fer [C_3]

D

Dans	*-be, -bi* [B_3]	*-te* [P_1]	
Dent (1)	*tesko, tejsku* [B_2] *tesę* = menton [B_3] *tęfú* [B_3] *tesá* = barbe [B_3]	*totsa* = molaires [P_1]	
Dire	*guai-no* = aviser [B_2]	*ghï* [P_1] *guéu* [P_1] *goïo* = je dis [P_2]	*gui ji* = dis-lui que oui [C_3]
Doigt	*fia-papa* = main [B_2] *fia-mišo* [B_2] *fia-ki* = ongle [B_2] *fia-milia* = bras [B_2]	*kusü-bía* [P_1]	

(1) Le sens général de ce groupe semble être : « choses qui appartiennent aux mâchoires ».

Donner		*ipes* [P_1]	*pest-mah* = il te donnera celà [C_3]
Dormir		*denč*=dormeur [P_1] *déχek* [P_1] *dêt* [P_2] *deshe* [P_1]	*denkčet* = sommeil [C_3]
Douleur		*aka* [P_1]	*guala ak* = beaucoup de douleur [C_3] *mikt aka* = il a mal à l'estomac [C_3]

E

Eau	*pi*, *píi* [B_3] *pi* [B_2] *huápite* = fleuve [B_3]	*afi* = eau claire [P_1]	*pii* [C_3] *piit gualak* = fleuve [C_3]
Éclair	*kunta* [B_3] *kúlla* [B_2]	*kuene* [P_1]	
Éclairer		*kicki* = lumière, éclairer [P_1] *hia-kihkia* = jour [P_2]	*zek-jikiit*= le soleil éclaire [C_3]
Église	*pampa* [B_3]	*pumba* = chambre [P_1]	
Église		*takíyath* [P_1]	*taguiat* [C_3]
Enfant		*ne-čik* = fils [P_1]	*uni-zij* = enfant mâle [C_1] *ishiguněh* = fille [C_1]
Enfant (mâle)	*na-ko* = fils [B_3] *a-kó* = frère [B_3]	*küé* [P_1] *la-guê* = fils [P_2]	*laa-guc* = fils [C_3]
Enfant	*soké*, *sokí* = sœur [B_3] *na-tsoka*, *zoka* = enfant [B_3] *in-socki*, *cn-zúke*, *en-súke* = sœur [B_2]	*anš*+*tsúnkué* = petit-fils [P_1] *gué-sakue*=fille [P_1] *uá-sakua*=fille [P_1] *guá-sako* = fille [P_1] *anghi-hue-sagua* = ma fille [P_2]	
Être			
Je suis		*anquith*, *ankit* [P_1] *añghito* [P_2]	*anguitk zokt* [C_3]
Tu es		*inguing*, *inuing* [P_1] *inghi-cü-ngho* = tu es bon (bon = *eü-to*) [P_2]	*inguit got* [C_3]
Il est		*kiná-a* [P_1]	*kiat* [C_3]
Noussommes		*ku-kucš-tau* [P_1] *koaah-kes-kia-eü-ngho* = nous sommes bons [P_2]	*ok-kuest-too* [C_3]

Vous êtes		*ik-ueš-iku* [P_1]	*ik-kuest-ki guet* [C_3]
Ils sont		*quiná-ïa* [P_1] *kiná-(g-)ueš-ia* [P_1]	*kiat-guest-takt* [C_3]

F

Farine		*pombo*=saupoudrer [P_1]	*pumbuit* [C_3]
Femelle		*oi* [P_1]	*oits* [C_3]
Femme	*zo-na, só-na* [B_3] *su-má, su-na-lats-ⁿna* = épouse [B_3] *sú-pula* [B_2] *in-su-pu* = épouse [B_2] *su-pu-nama* = fille [B_2] *sóh* = vulve [B_3]		*schut* [C_3] *ishu* [C_1]
Feu		*ipi, ip* [P_1], *iptik* = tison [P_1], *ifi* [P_2]	*ipt* [C_3]
Fleur		*öyaja* = crète d'oiseau [P_1]	*oyagat benuts* = les fleurs [C_3]
Fort		*čanča* = force [P_1] *čántsa* [P_1] *hanhi-čanšat* [P_2]	*čačat* [C_3]

G

Gouverneur		*tótenas* [P_1]	*totenkza* [C_3]
Grand	*hagua* [B_2] *gua* [B_3] *oa-ohẹ* = c'est grand, qui est grand [B_3]	*uála, gula* [P_1]	*guala* = beaucoup [C_3] *gnakla* (1) [C_3] *gualak* [C_3]

H

Herbe	*puett'n* [B_1]		*puod* = paille [C_3]
Herbivore		*čavi*=chevreuil [P_1]	*kabi-čit* = veau [C_3]
Hier	*kiši, kišin* [B_3] *kiši* [B_2]	*kïshï* = récemment [P_1]	
Homme	*numi* = pénis [B_3]	*nemí* = mari « marido, mediante matrimonio » [P_1]	

(1) Sans doute faute d'impression pour « *guakla* » ou « *gualak* ».

Homme, Indien	*tsatsi*, *saχči* [B_3] *čéči* = gens [B_2] *in-čeči* = ami [B_2] *čeči-tóno* = assassin [B_2]	*tsi-tsi-ué* = pays natal [P_1]	

I

Ici	*haté* = proche [B_3]	*aite* [P_1]	

J

Jaguar		*punai* [P_1]	*pune-stran kanbuzt* = chevreuil [C_3]
Jambe	*embo* [B_2] *pimbur* [B_1]	*jhimbe* [P_1]	

L

Langue	*donni* = mâchoire [B_3]	*tone* [P_1] *tunnêh* [P_2]	

M

Main		*kose*, *kusä* [P_1] *kussêh* [P_2]	*koze* [C_3]
Maïs	*pió*, *pyoχ*, *piyó* [B_3] *pišu* [B_2]	*fiu* = semence [P_1]	*pild* = maïs jeune [C_3]
Maïs		*koki* = grain [P_1] *joki* [P_2]	*yokit* [C_3]
Maison	*ya* [B_3] [B_2] *yall* [B_1]	*yath* [P_1] *yat* [P_2]	*yaatk* [C_3] *ya* [C_1]
Mâle	*uni-la*, *uní-lla*, *oni-la* = homme [B_3] *uni*, *uni-ga*, *uni-ka* = vieillard [homme grand, vieux] [B_3] *unna-la* = célibataire [B_2]	*ne-čik* = fils [P_1]	*uni-zij* = enfant mâle [C_1] *ishig-unêh* = fille [C_1] (1) *huené* = fils [C_4] *unekt* = enfant [C_3]
Méchant	*yuka-huę* = c'est mauvais [B_3] *yukang* [B_3] *yukan* = diable [B_3]	*yugue-sugué* = irascible, méchant [P_1]	
Midi		*é-piâ* [P_1]	*e-piakt* = à midi [C_3]

(1) *išig-unêh* est probablement une erreur ; la décomposition serait : *išig* (ou *išij*) « enfant » (cf. *uni-(i)zij* « enfant mâle »), + *unêh* « mâle » = « enfant mâle, garçon ».

Mollet	*medę* = pied [B_3] *mito* = pied [B_1] *mídi* = marchant [B_2]	*čínda* + *metú* [P_1] *činda imetó* [P_1]	*kambil mida* = doigts [C_1]
Mort	*péto* [B_2] *puyaná fetó kwenta* = ce montagnard se meurt [B_3]	*vito* = mourir [P_1]	
Mouiller	*ata-yohę* [B_3]	*oth* = se mouiller [P_1]	
Mourir		*hu-úk* = la mort [P_1] *ôk* = il mourut [P_1]	*na uksa* = celle-là meurt [C_3] *bueyjo-čit ugat* = le bœuf noir est mort [C_3]
Mouton	*opísa, opizá* [B_3]	*pižá* [P_1]	

N

Nez	*kinfú, kifú, kinfo, kijú* [B_3] *kijo, gijo* [B_2] *kimpu* [B_1]		*kind* [C_3] *kim* [C_1]
Nœud (sens figuré : parties renflées du corps).	*tede-bunga, te-bunga* = coude [B_3] *bunga* = poing [B_3] *tere-bunka* = poignet [B_3] *bote-bunga* = taille [B_3] *ne-bumbuka* = genou [B_2]	*bógua* = mollet [P_1]	
Noir	*yakit-utiu* [B_2]		*ynk-čit, jočit* [C_3]
Non, ne..pas		*me, meth* [P_1] *-mêh, -meng* [P_2] (Ex. : *eü-mêh* = mauvais,non-bon ; *čanča-meng* = faible, non-fort).	*gneu yist met* = il ne l'aime pas [C_3]
Nuit	*koš-no* = dormir [B_2] *kas-to* = dormant [B_2] *kas-osá, kač-osá, kaš-ozá, katz-ozá, katso-yoę* = dormir [B_3]	*kos-kay* [P_1] *kús-ía, kús-íi* = matin [P_1] *kús-utsa* = après-midi [P_1] *kús, kús-ku, kos* = soir, nuit [P_1] *kus-kos* = demain [P_2] *kus-kaya* = hier [P_2] *hia-kos-sāh* = nuit [P_2]	*kos-kait* = demain [C_3] *koz-ikat tagnest koz-ikt* = lève-toi de très bonne heure [C_3] *kokza* = il fait nuit [C_3]

O

Odorant	*petẹ-puba-huẹ* [B_3] *petenga* = puant, sâle [B_3] *putenga* = pourri [B_3] *pioχ era pote-nai* = le maïs est perdu [B_3] *pidu-e* = puant [B_2] *pindyu* [B_2]	*potá* = puer [P_1] *ipoth* = sentir [P_1]	
Oreille	*punkí, pungí* [B_3] *pungi, punjiú* [B_2]	*túng-ua, tógnue* [P_1]	
Ornement de nez	*sokpé, zokpẹ́, sopẹ* [B_3]	*tsomp* [P_1]	
Os (1)	*čidẹ́* [B_3]	*dith, dsít* [P_1]	*zuk-zikt* [C_3]
Oui		*é* [P_1]	*ji* [C_3]
Ouverture, orifice, œil	*kap-úka, kap-ukwa* = œil [B_2] *kaču* = œil [B_1]	*kafχi, káfi* = fossé, trou (en composition) [P_1] *kafi* = trou [P_1] *t-kâfχ* = trou [P_1] *štu-káfi* = trou [P_1]	*kap* = œil [C_3] *yus-kap* = porte [C_3] *kap-čul* = œil [C_1]

P

Pagne	*mampẹ́-tsampa* [B_3]	*pambe-atš* = partie du vêtement féminin [P_1]	
Páramo (haut plateau)		*guepe* [P_1]	*guape* [C_3]
Peau	*kidó* [B_3]	*kati* [P_1]	
Perroquet	*gualan, hualan* = ara [B_3] *huero* [B_3]	*uéll* [P_1]	
Pesant	*a-dọhẹ́* [B_3]	*dúχa* = très pesant [P_1] *doj* = avoir du poids [P_1] *dojhas* = c'est pesant [P_1] *dúχ, dunk* [P_1]	

(1) Cf. *Bois*.

Petit	*načiné* [B_3] *našina*, *nasine* = peu [B_3] *inagčina* = neveu [B_2] *naci-amba* = femme [B_1]		*mazineg-arunt* = jeune [C_3]
Petit	*na*, *nala* [B_3] *na-*, *-na* [B_3] *náo* = fils [B_3] *náa* = fils [B_2]	*lála-kue* [P_1] *ala-kué* = enfant [P_1] *la-guê* = fils [P_2]	*laa-gue* = fils [C_3]
Pied	*nedé-kači* = plante du pied [B_3]	*činda* [P_1] [P_2]	*kadzigd* [C_3]
Pierre	*šu*, *ču* [B_3] *šú-puga* [B_2]	*kuét* [P_1]	*sutd* [C_3]
Plaine	*huke-hoe* = campagne [B_3] *hagtó* [B_3]	*ókue* [P_1]	
Plante, arbuste		*kambo* [P_1]	*kandt* = herbe [C_3] *kančed* = forêt [C_3]
Pluriel des pronoms		*kiná* = il [P_1] *kiná-gueš* = ils [P_1]	*na* = il [C_3] *na-gueečt* = ils [C_3]
Poisson	*huaχtsa*, *huatsa*, *guatsa*, *guašá*, *oazá* [B_3]	*uenč* [P_1]	
Poitrine	*fembapo*, *tembápu* [B_2] *tembu-ka* = âme [B_2] *tempapú* = cœur [B_3]	*bamb*, *ambamb* = épaule [P_1] *támbuš* = occiput [P_1] *tambi*, *tambikaš* = côtes [P_1]	
Pomme de terre	*pulú* [B_3]	*puél* = Tropœolum tuberosum [P_1]	
Porte	*pit'n* = bouche [B_1]	*vite*, *vitš* [P_1]	
Potiron		*ape*, *apetots* [P_1] *apeté* = calebasse [P_1]	*apet* [C_3]
Poudre alcaline pour la coca	*mambi* (1)		*mambí* [C_2]
Prêtre		*tikue* [P_1]	*čikuate* [C_3]
Prune		*tsonde* [P_1]	*čonde* [C_3]

(1) Mot recueilli parmi les Indiens de Mallasquer, cf. P. RIVET. *Les Indiens de Mallasquer. Étude ethnologique.* (*Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris.* 5e Série, tome V, 1904, pp. 144-152).

Q

Grand quadrupède	*kelá* = cheval [B_3] *kela* = jaguar [B_3] *kela* = tigre [B_2]	*kla* = vache, bétail [P_1]	
Queue	*mẹ, mẹh* [B_3]	*méns* [P_1]	
Qui ?		*kim ?* [P_1]	*kina ?* [C_3]

R

Renard	*guasa* [B_3] *huasáh, huasá* = Potos flavus brachyotus [B_3]	*katsa* = cusumbi [P_1]	
Respirer	*ašinẹ ohẹ* = je respire [B_3] *azá* = soupirer, essouflé [B_3]	*asha* = exhaler de la vapeur [P_1]	
Revenir		*šagnuend* [P_1]	*čaguantd mangd* = tu reviendras [C_3] *čapkuandota* = il revint [C_4]
Rire		*šika* = le rire [P_1]	*na čikat* = celui-là rit [C_3]

S

Sable	*sanla, tsanla* [B_3]	*tsam* [P_1]	
Seau de bambou	*tonkuka* [B_3]	*mom-toka* [P_1]	
Serpent		*ol* [P_1]	*ul put* [C_3]
Siffler	*fio-gede* [B_3] *fio-kinẹ ohẹ* = je siffle [B_3]	*ofi* [P_1]	
Soleil		*sek* [P_1] *sêk* = soleil, lumière [P_2]	*zek-jikiit* = le soleil éclaire [C_3]
Sombre	*neme ina* = il fait sombre [B_3] *neme iné* [B_3] *nẹmẹ-yẹ* = ténèbres [B_3]	*nem* [P_1]	
Sorcier		*diiji* [P_1]	*teej* [C_3]

T

Taille, ceinture	*ču-bilín* [B_3]	*vília* [P_1]	

Tambour	*ba-butú* [B_3]	*ka-mút* [P_1]	
Terre	*pill* [B_1]		*pirot* [C_3]
Terre		*kigue*, *ki-ua*, *ki-ué* [P_1] *ki-hua* [P_2]	*kigua* [C_3]
Tête	*a-pišu*, *a-pičú* = cheveu [B_3] (1)	*pečuguá*, *pučuguá* = chapeau [P_1]	*pushu* [C_1] *puču guizik* = cheveu [C_3]
Tôt (de bonne heure)		*ei* [P_1]	*eik* = il est de bonne heure [C_3]
Travailler	*huita-kinoę* [B_3] *vitá* [B_3]	*vith* = faire [P_1] *añghi-huit-hosto* = je travaille [P_2]	

V

Vase	*ko-tópę* = corbeille pour recueillir le caoutchouc [B_3]	*tovi* = vase pour recueillir le suc de la canne [P_1]	
Vendre	*uχšidé* = vends ! [B_3] *oši-dé*, *oši-de* [B_3] *uχši-dé* = achète ! [B_3] *uχši-oë*=j'ai acheté [B_3] *ozi-ána*, *oši-sa* = acheter [B_3]	*oki-guéi* [P_1]	
Venir	*paχčona* = il vient [B_3]	*pas* = arriver [P_1] *pashanen* = nous verrons s'il arrive [P_1] *pashia yúgueto* = je viens d'arriver [P_1] *pásnas* = étranger [P_1]	*pajakna* = il viendra [C_3]
Vent	*kiši* = air [B_3] *íšua* [B_2]	*uéχa*[P_1] *gueis* = air [P_1]	
Ventre	*ájka* [B_2] *haχké* = foie [B_3]	*aša* = organes génitaux [P_1]	
Ventre	*pe-gholó*, *pé-kolo* [B_3] *pę-gonó* = estomac [B_3]	*ccoló* = partie du corps qui fait saillie [P_1]	

(1) Ce rapprochement paraîtra d'autant plus légitime que, dans son vocabulaire Colorado, von Buchwald donne pour « cheveu » *ā*, en sorte que *a-pišu* peut être un mot composé où le mot « tête » intervient.

Viande	*álla, bagar-alla* [B_2] *ñan, agara-ñan* [B_1]	*ña* [P_1]	
Viande	*saχčika, tačíga, tsatšiga* [B_3]	*čič* [P_1]	
Violer	*tensá-tana* = ne pas forniquer [B_3]	*otens* [P_1]	
Viscère		*meéki* = foie [P_1] *mékis* = poitrine [P_1] *mekišo* = poumon [P_1]	*mikt aka* = il a mal à l'estomac [C_3]
Vite	*huehue ide* = va vite ! [B_3]	*gueč* [P_1] *guek* [P_1] *gugú* = courir [P_1]	
Vite		*tônd* [P_1]	*dond* [C_3]
Voir		*teng* [P_1]	*teng-ostga* = me vé Ud [C_3]

Y

Yuca		*non* = fruit [P_1]	*lon* [C_3]

Z

Zopilote	*hoh* [B_3]	*úχ* = épervier [P_1]	

Ces comparaisons lexicologiques montrent combien sont étroites les affinités des groupes Paniquita et Coconuco. Le plus souvent, en effet, les mots communs ont dans ces deux langues des sens très voisins, sinon identiques, et ne subissent en passant de l'une à l'autre que de faibles altérations. Il n'en est pas de même du groupe Barbacoa : outre que les racines subissent de profondes modifications, le sens des vocables s'y transforme d'une façon notable, au point de faire hésiter pour certains rapprochements.

Toutefois, lorsque les vocabulaires sont assez fournis pour les diverses significations d'un mot, il est le plus souvent facile de retrouver les étapes de la dérivation. Nous citerons par exemple le mot *tink* qui, en Paez, signifie « cerveau », d'où la signification abstraite de

« âme » dans le groupe Barbacoa, puis par dérivation les sens nouveaux de « cœur » et de « poitrine ». De même, le verbe *peki* « mâcher » du Paez a servi à former le mot Colorado *fiki-foro* « bouche » composé de *fiki* = *peki* et de *foro* « trou » puis, le souvenir de cette composition disparaissant avec l'usage, le mot s'est réduit, tout en conservant son nouveau sens, au radical primitif *piki*.

La multiplicité et les divergences des sens dérivés d'un radical commun nous ont conduits à employer souvent dans notre vocabulaire comparatif des termes très compréhensifs. Nous citerons le radical *bogua*, *bunga*, que nous avons dû définir « nœud, partie renflée du corps » parce qu'il entre dans la composition de mots qui désignent le genou, le poing, le mollet, la taille, etc. Un autre exemple typique nous est fourni par le radical *uni*, auquel nous avons été amené à donner le sens de « mâle » et qui, d'une part, en Moguex, arrive à former le mot « enfant » sans indication de sexe (du moins d'après le sens que lui fixe L. Douay) et qui, en Colorado, prend les significations successives de « homme » *uni-la*, puis de « vieillard » *uni-ga* mot sans doute composé de *uni* « homme » et de *gua* « grand, vieux » et que nous ne retrouvons en Cayapa qu'avec le sens restreint de « célibataire » *unn-ala*. Bien plus, par abréviation du mot *uni-ga*, le radical primitif *uni* reparaît en colorado, mais tout en conservant son sens dérivé de « vieillard ». Heureusement, nos vocabulaires nous fournissaient des mots marquant en quelque sorte les étapes de la dérivation : *uni-zij* qui signifie « enfant mâle » en Totoro puis, par suite de la chute du radical *zij* « enfant », *huené*, qui prend le sens de « fils »

en Guanaco, et nous conduit à *unekt*, avec son acception plus générale, en Moguex.

Sans la multiplicité de ces termes de passage, il est évident que nous n'aurions pas pu considérer comme ayant une origine commune un mot qui dans un dialecte prend le sens de « enfant » et dans un autre dialecte celui de « vieillard ».

B. Comparaisons grammaticales.

Au point de vue grammatical, les groupes Coconuco et Paniquita montrent les mêmes affinités qu'au point de vue lexicologique. Dans notre vocabulaire comparatif, nous avons fait figurer la conjugaison du verbe substantif à l'indicatif présent ; elle est identique en Paez, en Paniquita et en Moguex. Le pluriel des pronoms se fait exactement par le même mécanisme dans les deux groupes : Ex. *kiná* « il », *kiná-gueš* « ils » [P_1], *na* « il » *na-gueečt* « ils » [C_3]. Nos données grammaticales sur le Moguex se bornent à cela ; mais elles suffisent à montrer que cette langue est très étroitement apparentée au Paez. Par contre, les ressemblances grammaticales du groupe Barbacoa et des groupes Coconuco et Paniquita sont bien plus difficiles à déceler. Il nous sera plus facile de les mettre en évidence lorsque nous aurons montré les affinités communes de ces trois groupes. Pour cette raison, autant que pour ne pas allonger démesurément les dimensions de cet article par des répétitions inutiles, nous reportons cette comparaison à l'étude que nous faisons de la grammaire de ces langues et de celles d'autres familles linguistiques situées plus au nord.

II Ressemblances des langues Coconuco, Paniquita, Barbacoa avec les groupes linguistiques voisins.

Nous avons comparé les langues dont nous venons de montrer la parenté avec les familles linguistiques voisines, la famille Quichua, la famille Esmeralda, la famille Choco et la famille Chibcha.

A. Ressemblances avec le Quichua.

Les mots d'emprunt sont très nombreux, ainsi qu'on pouvait le prévoir : E. Uricoechea dans la préface du vocabulaire de Castillo i Orosco (*op. cit.* pp. XVIII-XIX) a publié la liste de ceux qui se trouvent dans le Paez et Pittier de Fábrega (*op. cit.* pp. 340-341) l'a encore augmentée. Seler a signalé de même un certain nombre de mots certainement d'origine Quichua dans ses vocabulaires Colorado et Cayapa. A notre tour, nous avons fait les mêmes recherches pour des raisons que nous exposerons plus loin. Voici la longue liste que nous avons ainsi formée :

	Groupe Paniquita-Coconuco-Barbacoa.	Groupe Quichua.
Abri en branches (*rancho*)	*guas*, *uás* [P_1]	*huasi*, *guasi* = maison
Achiote	*mhú* [B_2] *mu*, *múh*, *mu-puka* [B_3]	*muhu* = semence
Aïeul	*apayaya* [B_2]	*yayapa yayan*
Aïeul	*tatá*, *taχta* [B_3]	*tayta*
Aïeule	*apamamá* [B_2]	*mamapa-maman*
Aimer	*munayo*, *munaiyo*, *munayay* = je t'aime [B_3]	*munay*

Ananas	*čivila, čihuila, čiwila, čiúila(ka)* [B_3] *čuilla, čihuila* = poison [B_3]	*chihuila* = especie de papas muy llena de ojos
Année	*huaχta, huata, guatá, wàtá* [B_3] *ma-huata* = une année [B_2]	*huata*
Après	*inale* [B_3]	*hina-manta, jinal.*
Asticot	*χoró* [B_3] *činí-goro* = chenille [B_3] *otón-goro* = ver [B_3]	*curu* = gusano *hutus-curu* = gusano del maíz
Atteindre quelqu'un que l'on suit	*kipaki* [P_1]	*kipa* = par derrière, après *queppay* = marcher en arrière de quelqu'un *queppanqui* = tu marches en arrière
Baiser avec respect	*mučaï* [P_1]	*muchhay* = baiser
Bave	*kíllim* [P_1]	*quelli* = saleté
Beau-père	*kakka* [P_1]	*cacca*
Bras	*taki* [B_3]	*maki* = main *čaki* = pied
Caleçon	*huara* [B_2]	*huara*
Canne à sucre en fleurs	*ia-yi* [P_1]	*ia-yin*
Ceinture	*čumbe* [P_1] *mampé-tsampa, umba-tsopa* = pagne [B_3]	*čumbi*
Cendre	*akots* [P_1]	*acco, akku*
Cendre pour la coca	*pik* [C_2]	*pic-chu* = hayo, coca
Chat	*miš* [P_1] *miss* [C_3] *mešé, mesé, mẹsẹh* [B_3]	*michi, misi*
Chemise	*jualle* [B_2]	*huali*
Cheveu	*ačua, ačóa* [B_2]	*agcha, acha*
Chien	*alko* [P_1]	*allco*
Cigale	*išu* [B_3]	*isu* = sabandija
Condor	*kandul* [P_1]	*cuntur*
Cuiller	*huisla, huišlá, huinčila* [B_3]	*huislla*
Dans	*-bi* [B_3]	*-pi*
Demander	*pein* [P_1]	*pin* = qui est là ?
Détester	*piñuskia* [P_1], *ipiñasha* = jalouser [P_1]	*piña-tsina* = être fâché *phiñassca* = fâché *phiño* = ressentiment
Escalier	*tsakaná* [B_3]	*seccana*
Faim	*yaké* = j'ai faim [B_3]	*yarccay*

Feu	*nii* [B_2] *ni* [B_3] *nin-fú*, *ni-fu* = cendre [B_3] *ni-fu* = foyer, cuisine [B_3] *nin-fzú*, *nim-pu*, *ni-boyo*, *ni-vitsa* = fumée [B_3] *nin-kolá*, *nín-gala* = charbon [B_3] *nin-kuma*, *ní-koma* = braise [B_3] *nín-poka* = rôti [B_3] *ni-ahe* = brûler [B_3] *ni-enú* = se brûler [B_3]	*nina*
Fille	*guarmiguagua* [B_2]	*huahua* = enfant, *huarmi* = femme
Finir	*ña* [P_1]	*ña* [peut se traduire : c'est fini !] (1)
Fusil	*yliapan* [B_2] *ilapa*, *lapa*, *dilapá* [B_3]	*illapa* = tonnerre, éclair
Grêle	*runtó* [B_3]	*runtu*
Indolent	*laki* [P_1] *llanké* = je suis paresseux [B_3]	*llaqui* = lánguido, triste
Ivre	*töönas*, *tönas* [P_1]	*thiona* = ivresse
Laver	*taχšibiša* [B_3]	*ttaksay*
Lécher	*kačoní* [P_1]	*cachoni* = je mors
Maïs	*kokavi* [P_1]	*ccoccahui* = provision de maïs pour le voyage
Maïs cuit	*muti* [P_1]	*mutti*
Mère	*mama* [B_2] *mamá* = aïeule [B_3]	*mama*
Miel	*miski* [P_1]	*misqui*
Se mouvoir	*huẹka-ide* [B_3]	*ccehuecacachacuy* = se remuer
De nouveau	*kikin* [P_1]	*kikin*
Nuage, brume	*poyo* [B_3]	*puyu*
Oiseau	*piχču*, *pičó*, *pičú* [B_3] *la-píšu* [B_2] *pisko* = dindon [P_1] *viča-kue* [P_1]	*piscco*
Or	*kure* [B_2]	*ccori*
Oui	*aú* [P_1]	*aú*
Papier	*kilka* [P_1]	*qquilca*
Pas plus	*-ča* [P_1]	*cha* = désinence du diminutif

(1) Peut-être est-ce le « *ya* » espagnol ?

Patience	*lampo* [B_3] *lampula, lampoẹ* = paresseux [B_3]	*llampu shongo* = patient
Péché	*uča* [P_2] *ozá-tang* [B_3] *tinang-oza kátude* = ne fais plus de péchés [B_3] *J.-C. ti-uzá itó* = J.-C. n'a aucun péché [B_3] *ouán hoza* = c'est méchant [B_3]	*huča*
Pendre, stranguler	*sẹpẹde* [B_3]	*sipiy*
Père	*yapa* [B_2]	*yaya* *yayapa* = aïeul
Piquer	*ás-a* [P_1]	*as-nana*
Pommedeterre	*papa* [C_2]	*papa*
Porc	*kočo* [P_1] *kuči* [B_2] *kúča, kučas* = chien [B_2] *kudči* [C_3] *kuči* [B_3]	*qhuchi*
Porte	*tamo pongo. tamo, pongo, tamodo kanpua* [B_3]	*tampu puncu* = porte d'auberge
Pot	*huanga, guangá, guanyá, huanka* [B_3]	*hank'ara* = mate, vasija
Poule	*attagual* [C_1] *attaïl* [P_2] *ataguall* [C_3] *atalloy* [P_1] *hualpa, ualpa* [B_3] *guallapa, guayapas* [B_2]	*huallpa* *atahuallpa* = coq
Pousser	*úkupaki* [P_1]	*uqhupachiy*
Remède	*hampedé* = guérir, *hampẹgẹẹ* = soigner, *hámpẹpi, ampẹpi* = reméde, *hampẹmi, ampẹmi* = médecin, *hámpẹ* = poison [B_3]	*hampi*
Sarbacane	*pukuna* [B_3]	*pukuna*
Sein	*tsutš* [P_1] *čuču* = lait [B_2]	*čuču*
Siffler	*šučo* [B_2]	*shucay, shogoy*
Sommeil	*puñuniyaguanmi* [B_2]	*puñunayahuan* = j'ai sommeil
Sucer	*čančaú* [P_1]	*chonccay*
Traces du pied	*yakí* [P_1]	*chaqui* = pied
Très	*ača* [P_1]	*anča, ača*
Trou	*forro* [B_3]	*puru* = creux (adj.)
Ullucus tuberosus	*ulluko* [C_2]	*ullucu* = Tropœolum tuberosum

Vache, bœuf	*hualá, ualá, gualá* [B_3] *guagra* [C_3]	*huaca*
Versant	*puki* [P_1]	*pucyu*=gorge de montagne
Vêtement de femme	*anaku* [P_1]	*anaku*
Vieux	*rukula* [B_2] *ruko* = grand-père [B_2]	*rucu*
Village	*yath-šambo* [P_1] *čampt* [C_3]	*tambo* = petit village
Six	*šota, sta, sotá* [B_3]	*soχta*
Sept	*kanši, kanči, kančis* [B_3]	*cañchis*
Huit	*poza, posa* [B_3]	*pusaχ*
Neuf	*išku, iško, iškun* [B_3]	*iskon*
Dix	*čunga, čunka* [B_3]	*chunca*
Cent	*vite-pasak* [P_1] *poza, patsa, patsak* [B_3] *mañ batsá, man-bača* = un cent [B_2]	*pachac*
Mille	*guaranga* [B_3]	*huaranca*

Le nombre des mots communs au groupe Barbacoa, Coconuco, Paniquita et à la langue Quichua est, comme on le voit, assez considérable. Il est d'autant plus important de rechercher s'il s'agit là de mots d'emprunt que, dernièrement, dans une série d'articles (1) von Buchwald, en se basant en partie sur des arguments linguistiques, a émis et soutenu l'hypothèse que toutes ces langues sont apparentées au groupe linguistique Quichua, dont elles se seraient séparées depuis des temps très reculés.

Cette opinion nous paraît inacceptable pour divers motifs.

Il est tout d'abord important de rappeler que la force expansive du Quichua ne s'est pas manifestée seulement avant la découverte du Nouveau-Monde, mais que, après l'installation des Espagnols, les missionnaires contribuè-

---

(1) Otto von Buchwald. *Die Kara* (*Globus*, t. XCIV, 1908, pp. 123-125). — *Altes und Neues vom Guayas* (*Ibid.*, pp. 181-183). — *Zur Wandersage der Kara* (*Ibid.*, t. XCV, 1909, pp. 316-319). — *Das Reich der Chimus* (*Ibid.*, pp. 149-151). — *Ecuatorianische Grabhügel* (*Ibid.*, t. XCVI, 1909, pp. 154-157).

rent à répandre cet idiome dans des régions où il ne s'était pas encore implanté.

C'est ainsi qu'il pénétra dans le haut Amazone, grâce aux missions dominicaines, franciscaines et surtout jésuites.

Dans l'Intersierra même, où les Incas avaient établi d'une façon stable et maintenu pendant de longues années leur domination, le Quichua ne s'était pas encore généralisé à la fin du XVIe siècle, ainsi que le savant historien GONZALEZ SUAREZ l'a prouvé par des documents irrécusables que nous avons reproduits dans notre étude sur la langue des Colorados et des Cayapas (1), tandis qu'à l'heure actuelle, dans ces régions, il est la seule langue parlée par les Indiens en dehors de l'espagnol ; or, au XVIIe siècle, les jésuites établirent chez les Colorados les deux petites paroisses de Llichipe et de Calope, qui étaient rattachées au centre ecclésiastique de Latacumga. Un document signalé par GONZALEZ SUAREZ prouve que ces missions existaient encore en 1694 (2) et l'un de nous a rapporté la trouvaille de cloches dans un terrain non loin de Santo Domingo de los Colorados (3). Il est évident que les missionnaires ont appliqué chez les Colorados leur méthode habituelle et qu'il a dû de ce fait s'introduire dans la langue primitive un assez grand nombre de vocables Quichuas.

En ce qui concerne les tribus du groupe Paniquita, la même influence a produit les mêmes effets. Nous savons

---

(1) H. BEUCHAT et P. RIVET, *op. cit.*, pp. 31-32.

(2) FEDERICO GONZALEZ SUAREZ *Historia general de la República del Ecuador*, tome VI Quito, 1901. Note de la page 146.

(3) RIVET (PAUL). *Les Indiens Colorados. Récit de voyage et étude ethnographique* (*Journal de la Société des Américanistes de Paris*. Nouv. série, tome II, 1905, pp. 177-208).

en effet que, dès le début du XVII[e] siècle, elles reçurent les visites des missionnaires [cf. Préface de Uricoechea du livre de Castillo i Orosco, *op. cit.*]

Il est d'ailleurs à noter qu'un grand nombre des mots communs au Quichua et aux langues qui nous occupent appartient à la phraséologie religieuse, ou bien s'appliquent à des objets ou à des animaux d'importation (cuiller, vêtement, chien, papier, porc, poule, chat, vache, fusil, caleçon, chemise, etc...), ou à des noms de parenté, ou enfin à la numération ou aux divisions du temps, tous mots qui pouvaient ne pas avoir d'équivalents dans l'idiome primitif. Enfin, pour un grand nombre de vocables ne rentrant pas dans ces diverses catégories, il existe, à côté du mot d'origine Quichua, un mot propre à la langue originelle. En voici quelques exemples :

Détester	*piñuskia* [P_1]	se dit aussi	*atse*
Finir	*ña* [P_1]	»	*pemba*
Atteindre	*kipaki* [P_1]	»	*piiñó*
Baveux	*kíllim* [P_1]	»	*nana*
Baiser	*mučaï* [P_1]	»	*ímos*
Très	*ača* [P_1]	»	*unka*, *ko*
Siffler	*šučo* [B_2]	»	*pajta*
Chaumière	*guas*, *uas* [P_1]	»	*yath*
Si	*au* [P_1]	»	*ats*, *pats*
Sommeil	*puñuniyaguanmi* [B_2]	»	*yukasabesusay*
Grêle	*runtó* [B_3]	»	*razó*
Escalier	*tsakaná* [B_3]	»	*trenga*
Sarbacane	*pukuna* [B_3]	»	*pišura*
		»	*pičúra*
Sein	*tsuč* [P_1]	»	*hĩki*
Fille	*guarmiguagua* [B_2]	»	*supunama*
Sucer	*čančaá* [P_1]	»	*yoi*
Lêcher	*kačoní* [P_1]	»	*teč*
Laver	*taχšibiša* [B_3]	»	*talešenió*

D'ailleurs, le Quichua présente, dans sa morphologie, des différences importantes d'avec les langues des groupes Paniquita, Coconuco et Barbacoa.

La catégorie du nombre se marque, aussi bien en Quichua que dans les langues Paniquita et Barbacoa, au moyen de suffixes : Paez : *-uei*, *-guei*, pour les objets inanimés, *-ueš*, *-gueš*, pour les êtres animés ; Moguex : *-is*, *-s* ; Colorado : *-la*, ; Quichua : *-kuna*. Mais cette dernière langue possède deux particularités fondamentales, qui la distinguent très nettement des idiomes précédents. Tout d'abord, elle forme parfois le pluriel par simple reduplication (ex. : *Runa runa* « les hommes », *hač'a hač'a* « les arbres »), procédé ignoré des langues septentrionales. Ensuite — et cette différence est capitale — elle possède la notion du duel (ex. : *runa-kuna* « hommes », *runa-pura* « deux hommes »).

La catégorie du genre se marque, en Quichua, par la préposition des mots *kari*, *urku* pour le masculin, le premier servant pour les hommes, le second pour les animaux, et *huarmi*, *čina* pour le féminin. En Paez, au contraire, le genre est formé, dans quelques rares cas, par suffixation de *-pits* pour le genre masculin (ex. : *atall-pits* « coq », *de-pits* « amoureux ») et de *-úi* pour le féminin (ex : *atall-úi* « poule », *de-úi* « concubine »). Le Colorado fait quelquefois de même, en postposant *unila* « homme » pour le masculin (ex. : *hualpa-unila* « coq ») et *sona* « femme » pour le féminin (ex. : *kalló zona* « jument »), mais, chose digne de remarque, les seuls exemples de substantifs prenant le genre sont deux mots d'origine étrangère : « poule » *hualpa* (Quichua : *huallpa*), « cheval » *kallo* (Espagnol : *caballo*). En tous cas, la différence de la préposition à la suffixation ou à la postposition est telle, qu'il est inutile d'insister sur son importance.

La déclinaison présente aussi des différences sérieuses. Les langues Barbacoa et Paniquita ignorent la distinction

casuelle de l'accusatif et du nominatif. Elle est indiquée d'une façon analytique, c'est-à-dire par la position relative des mots dans la proposition, le mot sujet précédant le vocable régime, placé lui-même avant le verbe. Ex. : Paez : *Dios gnuéndi-han anki pekalo atsest* « (de) Dieu l'amour-pour je péchés méprise ». Colorado : *Dios telale mi* « Dieu tout sait » ; *čilla-či tenga Dios hemi* « homme-de âme Dieu (à) va ». Le Quichua marque au contraire la relation de l'accusatif par le suffixe *-kta*, ou *-ta*. Ex. : *runa-ta* « l'homme », *runa-kuna-ta* « les hommes », *mama-kta* « la mère », etc.

Le génitif se forme de façon analogue en Quichua et dans les autres idiomes, c'est-à-dire par suffixation : Colorado, suffixe *-či : Dios-či nao* « Dieu-de fils »; Cayapa : *supulú-či ituú* « femme-de aiguille » ; Quichua, suffixe *-p, -pa, -pag* : *huasi-p punku* « maison-de porte = porte de maison » *misi-pag čupa* « chat-de queue », etc. Cependant, le Paez omet souvent le suffixe et indique alors le génitif de façon purement analytique. *Dios nečik* « le fils de Dieu = (de) Dieu fils » ; *Dios nei, Dios nečik, Dios espiritu santo yâce-te* « (de) Dieu père, (de) Dieu fils, (de) Dieu Esprit-Saint nom-au » ; mais il emploie aussi parfois les suffixes -(*o*)*n*, *-ons*. Ex. :*obispo-n dékigue* « le lit de l'évêque = évêque-de lit », *Dios-ons kigue* « Dieu-de terre = ciel ».

Le datif, le vocatif, l'ablatif, l'inessif sont indiqués analytiquement dans les langues Barbacoa et Paniquita ; au contraire, le Quichua possède toute une déclinaison : le datif se marque par *-man : runa-man* « à l'homme, pour l'homme », le vocatif par *-lla* : *runa-lla* « ô homme ! », l'ablatif par différents suffixes : *-huan : runa-huan* « avec

l'homme », *-manta : runa-manta* « de l'homme, par l'homme », *-raiku : runa-raiku* « par l'homme, à cause de l'homme », *-χahua : runa-χahua* « sur l'homme » ; l'inessif par *-pi : runa-pi* « dans l'homme ». Le suffixe qui sert en Quichua à indiquer l'inessif sert aussi à marquer le locatif, ex : *hanak-pača-pi* « dans le ciel ». Chose curieuse, le suffixe *-bi*, *-bé* sert à former le locatif en Colorado. Ex : *Dios yókido-bé* « Dieu ciel-dans » ; *to-bi kérede* « sol-sur jette ». Peut-être s'agit-il là d'un emprunt. En Paez, la même relation s'indique par les suffixes *-te*, *-n*. Ex. : *cielo-n ójuetin* « ciel-dans (ils) iront » ; *anki kígue-te* « ma terre-dans ».

Les pronoms personnels du Quichua présentent deux particularités qui ne se rencontrent pas dans les langues septentrionales : 1° ils sont déclinables (*ñoka* « moi, je », *ñoka-p* « de moi », *ñoka-man* « à moi », *ñoka-huan* « avec moi », *ñoka-manta* « par moi », etc.) ; 2° le pronom de la première personne possède, comme beaucoup d'autres idiomes américains, un pluriel exclusif et un pluriel inclusif (*ñoka* « je », pluriel inclusif : *ñoka-nčis* « nous [toi et moi] », pluriel exclusif : *ñoka-yku* « nous [moi et un autre] ») ; les pronoms des deux autres personnes ne possèdent que le pluriel ordinaire, qui est formé par suffixation de *-kuna* aux pronoms du singulier. Le Paniquita, de son côté, présente la particularité remarquable d'avoir des pronoms totalement différents, au singulier et au pluriel (1e personne singulier : *añghi-to*, pluriel : *kuah- koveš-to* ; 2e personne singulier *anghi*, pluriel *hends-to* ; 3e personne singulier *inghi*, pluriel *iquaš-kiquān*). Cette particularité est absente du Paez et du Moguex, qui forment leurs pronoms du pluriel par la suffixation de l'indice du pluriel (Paez *-uéš*, Moguex *-guest*) à ceux du singulier ; mais la série du singulier comprend, en Paez, pour les deux

premières personnes, deux termes différents, l'un qui sert à désigner les hommes, l'autre les femmes, (1e pers. h. *anki*, f. *oku* ; 2e pers. h. *ingui*, f. *ića*). Le Colorado, enfin, ne possède qu'une série du singulier, dont il forme le pluriel par la suffixation de *-će* ou *-či*.

Les pronoms possessifs du Quichua ne sont autre chose que les pronoms personnels, auxquels on a adjoint le suffixe *-p*, *-pa* du génitif. Le même procédé sert à former les pronoms possessifs du Colorado : au singulier, ce sont les pronoms personnels suivis du suffixe du génitif *-či* ; au pluriel, ce sont ces mêmes pronoms, accompagnés de la préposition *han*. Ex. : *la-či apa* « mon père » ; *han-la-či akó* « mes frères ». Ils n'existent pas à proprement parler, en Paez, où ils ne sont que les pronoms personnels, préposés à la chose possédée.

Le Quichua forme sa conjugaison par l'adjonction à la racine verbale de créments qui indiquent le temps et la personne. La racine n'est pas altérée au cours de la conjugaison tout entière, sauf, parfois, pour des raisons de pure euphonie. Le pronom personnel n'est jamais énoncé ; enfin, le Quichua possède un verbe substantif, le verbe « être » *kay*,qui sert à former le passif et se conjugue exactement de la même façon que les autres verbes.

Il diffère beaucoup par là des autres langues avec lesquelles nous le comparons : le Paez possède, lui aussi, un verbe substantif, et celui-ci joue un rôle de première importance dans cette langue : il est formé en ajoutant à chaque pronom personnel des suffixes, à la fois personnels et temporaux ; la conjugaison ainsi formée sert à conjuguer tous les verbes, ainsi qu'on le verra plus loin, en interposant entre le pronom et la terminaison temporale la racine du verbe ; pour certains temps, l'indice

est suivi d'un autre suffixe temporal. De plus, le Paez connait plusieurs modes de conjugaison pour un même temps, tous plus ou moins basés sur le même système, ce qu'ignore complètement le Quichua. Les différences sont donc très profondes : le Paez ne se sert pas du verbe substantif pour former des verbes passifs (qu'il construit à l'aide de particules spéciales) ; il use de cet instrument grammatical pour la conjugaison de tous les verbes. De plus, il possède plusieurs sortes de conjugaison pour un même temps : enfin, et surtout, il énonce *toujours* et *obligatoirement* le pronom personnel, base de la conjugaison.

Pour le Colorado, les renseignements sont encore bien insuffisants et nous sommes encore, à l'heure actuelle, incapable de donner un paradigme de conjugaison, à un temps quelconque. Cependant, nous référant à ce qui est dit plus loin du système verbal du Colorado, nous marquerons ici quelques-unes des différences profondes qu'il présente d'avec le Quichua. Le Colorado parait employer toujours le pronom personnel ; la racine verbale, plus ou moins modifiée, est souvent accompagnée de suffixes qui indiquent la personne: le pluriel est marqué par un autre suffixe, interposé entre la racine et l'indice personnel. Mais le temps semble indiqué par un certain nombre d'adverbes auxiliaires, séparables, ce qui est tout à fait inconnu du Quichua, dont les créments ne sont pas des mots pleins, possédant un sens en dehors de la conjugaison.

La négation se marque en Quichua, par préposition de l'adverbe *mana* « non » Ex.: *mana-yačak* « ignorant = non-sachant ». En Paez, en Paniquita, la négation se marque par suffixation de *-me*, *-meng*. Ex.: Paez : *selvith-meng* « tu ne sers pas », Paniquita : *eü-mèh* « mauvais = bon-pas »,

čanča-meng « faible ». En Colorado, elle se forme soit avec *ti* (= non) préposé et *-to* suffixé : *ti-sé-to* « laid = non-beau-pas », soit, et plus souvent encore, par *-to* suffixe ou infixe. Ex. : *moke-to-ë* « je ne veux pas » ; *se-tó* « mauvais ». Il en est de même en Cayapá : *muz-tu-e* « je ne veux pas ».

Nous résumons ces différences dans le tableau suivant :

	Quichua.	Groupe Paniquita, Coconuco et Barbacoa.
Nombre.		
Duel	Par suffixation	Absent
Pluriel	Par réduplication et suffixation	Par suffixation seulement
Genre	Par préposition	Par suffixation
Déclinaison.		
Accusatif	Par suffixation	Analytiquement
Datif	Par suffixation	Absent
Vocatif	Par suffixation	Absent
Ablatif	Par suffixation	Absent
Inessif	Par suffixation	Absent
Pronoms personnels.		
Déclinaison	Déclinables comme les substantifs	Indéclinables
Pluriel — 1re pers.	Pluriels inclusif et exclusif de la 1re pers.	Pluriel simple
Pluriel — autres pers.	Pluriel formé par suffixation des pronoms du singulier	**Paniquita** : tous les pronoms différents
Genre	Pas de pronoms différant suivant le genre	**Paez** : pronoms des 2 1res pers. du sing. différant suivant le genre
Pronoms possessifs.	Formés, par suffixation, des pronoms personnels	**Paez** : pronoms personnels, préposés à la chose possédée

	Quichua.	Groupe Paniquita, Coconuco et Barbacoa.
Verbe		
Pronom pers.	Pas énoncé	Paniquita, Totóro, Paez, Moguex, Colorado } Énoncé
Conjugaison	Racine + créments temporaux + créments personnels	Paez : pronom + racine + suffixes personnels + postpositions temporales Colorado : pronom + racine + adverbe temporal + suffixe personnel
Verbe substantif	Verbe formé à la façon ordinaire (sert à former le *passif*)	Paez : pronom + suffixe personnel (sert à conjuguer tous les verbes)
Négation	Préposition de l'adverbe *mana* « non »	Paez, Paniquita { suffixation de *-me*, *-meng* Colorado, Cayapa { préposition de *te* « non » + suffixation ou infixation de *-to* ou ce dernier procédé seul

(*A suivre*).

COMPTES-RENDUS

Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). — Mélanges de la Faculté orientale ; t. III, grand in-8, fasc. I, pag. 1-480, et fasc. II, p. 481-816 et 1*-122*. Paris, Geuthner ; Londres, Luzac and C° ; Leipzig, Harrassowitz ; 1908 et 1909.

Arrivés à leur troisième année d'existence, les *Mélanges* de la Faculté de Beyrouth se présentent tout d'abord aux yeux comme ayant suivi la loi d'une évolution matérielle très accentuée. Telle est, cette fois, l'abondance des matières, qu'il a fallu les distribuer en deux fascicules, publiés successivement. Ceux-ci forment ensemble un beau et massif volume de près d'un millier de pages. Dans ce chiffre global je comprends les 122 pages de la partie bibliographique, qui constitue une heureuse innovation, un utile élargissement du cadre primitif.

La variété et la valeur du contenu vont de pair avec l'étendue du recueil. Parmi les quatorze articles de fond ici réunis la linguistique, l'exégèse, l'histoire et les sciences auxiliaires ou voisines de l'histoire trouvent également leur compte.

Dans le genre historique on remarquera spécialement la suite des *Etudes sur le règne du Calife Omaiyade Mo'âwia Ier*. Le P. Lammens y continue et y complète, par une esquisse de la jeunesse de Yazîd Ier, ses précédentes recherches sur une des phases les plus intéressantes du développement islamique. Il se trouve ainsi amené à nous parler de la tribu syrienne de Kalb, à laquelle Yazîd se rattachait par sa mère Maisoûn ; du christianisme des Kalbites et des Taglibites au VIIe siècle ; de la condition de la femme chez les Musulmans de la même époque ; de la *bâdia* ou villégiature désertique des Omaiyades ; des procédés et du programme d'une

éducation princière, ainsi que de la place qu'y tenait le Qoran ; du discrédit officiel dont étaient frappées la musique et la peinture ; de deux commensaux célèbres de Yazîd : le poète Aḫṭal, et le chrétien Sarǵoûn, qui vraisemblablement, d'après un passage du *Kitâb al-Aǵâni*, n'est autre que Jean Damascène ; du pèlerinage de La Mecque ; des relations entre fidèles du Christ et secttaeurs de Mahomet ; enfin, de l'apprentissage militaire d'Yazîd. Tous ces points sont traités d'une manière large, d'une allure libre, sans grand souci ni de l'ordre chronologique ni d'une répartition uniforme des détails, mais avec la compétence de quelqu'un à qui les sources sont familières et qui connaît la bonne manière d'y puiser.

C'est encore à la plume érudite du P. Lammens que nous devons le petit travail sur les *Inscriptions arabes du mont Thabor*, qui figure en tête du second fascicule.

Ils vont aussi à enrichir l'histoire, autant que l'archéologie, les articles du P. Jalabert, dont l'un signale, dans deux inscriptions mutilées, la trace d'*Ælius Statutus, gouverneur de Phénicie* vers les dernières années du IIIe siècle, et l'autre analyse une partie des résultats d'une double *Mission archéologique américaine en Syrie :* celle de 1899-1900, patronnée par quatre mécènes d'Outre-Mer, et celle de 1904-1905, organisée aux frais de l'Université de Princeton.

Sous le titre modeste de *Notes épigraphiques*, le P. Mouterde nous fait connaître un milliaire et des épitaphes de Beyrouth ; un ex-voto de Deir el-Qalʿa ; des sceaux, pierres gravées et inscriptions de Gebeil, de Damas, du Haut-Liban, ces dernières relatives à l'empereur Hadrien, et enfin « un nouveau dékaprote à Gérasa », dans la Galilée.

C'est dans le Pont, la Cappadoce et la Cilicie que nous transportent les *Inscriptions d'Asie Mineure* dues à la collaboration du P. de Jerphanion et du P. Jalabert. Les monuments produits et commentés ne sont pas tous inédits ; mais tous sont bien mis en valeur, et plusieurs s'éclairent mutuellement. Le groupe des textes pontiques constitue un apport de grand prix pour les *Studia Pontica* de M. Cumont ; ceux de Cappadoce, la plupart funéraires, intéresseront les spécialistes surtout par les noms propres nouveaux, rares ou peu répandus, qui s'y rencontrent.

Les *Notes et études d'Archéologie orientale*, du P. Séb. Ronzevalle, nous ramènent dans le domaine du sémitisme. Presque toutes se rapportent à l'antiquité syrienne. Si quelques-unes ont pour objet des inscriptions palmyréniennes dont les originaux sont aujourd'hui dispersés dans divers musées d'Europe ou d'Amérique, d'autres ont trait à des monuments que l'auteur lui-même a recueillis dans ses voyages. L'illustration au moyen de photographies et d'estampages est abondante et généralement soignée. Dans certains cas, elle passe au premier plan. Partout elle sera d'un précieux secours, en permettant de juger *de visu* ou d'approfondir à coup sûr le « trône d'Astarté » et d'autres inscriptions parallèles, un « fragment de stèle funéraire araméenne à Nîrab », plusieurs « tablettes égyptiennes » et la « stèle de 'Adloûn », sans parler de deux inscriptions phéniciennes de Paphos et de Chytroi.

Dans ses *Ausflüge in der Arabia Petræa*, le Dr B. Moritz rend compte de deux excursions qu'il a faites, en 1905 et 1906, le long de la nouvelle voie ferrée du Ḥigâz, mais en poussant, la seconde fois, jusqu'à Tebûk, à une distance considérable au delà de Mudauara, alors point terminus de la ligne en construction. Les renseignements topographiques, archéologiques, ethnographiques et épigraphiques qu'il a réunis sont nombreux et variés. Ils offrent d'autant plus d'intérêt, qu'il s'agit de régions qui n'avaient pas encore été scientifiquement explorées. A remarquer particulièrement, à côté de quelques inscriptions recueillies sur la route des pèlerins, le tableau des signes ou symboles propres aux différentes tribus de Bédouins, signes dont plusieurs restent malheureusement jusqu'à nouvel ordre indéchiffrés.

L'hagiographie est représentée dans cette galerie de travaux savants par une notice du P. Paul Peeters, de la Société des Bollandistes, sur *S. Barlaam du mont Casius*. Utilisant à la fois les données d'un synaxaire arabe melkite, une vie et un office géorgiens, publiés par M. Marr, et principalement un manuscrit arabe de Beyrouth, la courte notice sera appréciée pour le sens et la finesse critiques qui s'y révèlent.

Les articles du P. Joüon et du P. Wiesmann relèvent de l'exégèse biblique. Les *Notes de lexicographie hébraïque* du premier portent sur sept termes ou expressions difficiles, dont le sens est

mis en lumière par l'examen comparatif de tous les exemples que le texte sacré a fournis.

Le P. Wiesmann, pour qui le psautier est déjà une vieille connaissance, nous entretient, cette fois, des *Psaumes à refrain*. On sait que M. E. Baumann a contesté ce nom et l'idée correspondante, sauf pour un ou deux cas, où il admet la chose comme certaine, et un autre, où il la considère comme probable. Le P. Wiesmann s'inscrit en faux contre cette thèse restrictive : à ses yeux, le psaume 107, le ps. 80, les psaumes 41 et 42, qui paraissent n'en avoir fait qu'un primitivement, et le ps. 99, ont un refrain nettement caractérisé. Cette conclusion est établie sur une discussion approfondie des quatre morceaux en question, et subsidiairement sur des restitutions et des remaniements textuels dont tous les détails ne sont pas, on le pense bien, également certains, mais qui se présentent en général comme hautement vraisemblables. Les conjectures de l'auteur sont de celles qui s'appuient d'ordinaire sur des considérations très objectives et très sérieuses. Relativement aux deux psaumes 56 et 57, qui offrent eux aussi des traces de refrain, il s'est abstenu, parce que le texte est en trop mauvais état pour fournir une base suffisamment sûre d'appréciation.

L'*Epître à Constantin*, publiée en arabe et traduite par les PP. J. Khalîl et Louis Ronzevalle, est un curieux échantillon de la littérature religieuse des Druses. Elle servira à éclairer les dogmes fondamentaux de cette secte, en attendant qu'on puisse dissiper quelque chose du mystère qui enveloppe ses pratiques cultuelles. La traduction n'était pas chose facile, étant donné qu'il fallait rendre avec une certaine clarté des idées souvent imprécises et exprimées parfois dans une langue plus que bizarre. Les traducteurs se sont appliqués à serrer leur texte du plus près possible, sacrifiant à ce dessein toute recherche d'élégance.

Signalons enfin les deux pièces qui intéressent le plus directement la langue et la littérature arabes et qui, au point de vue de l'importance, auraient pu figurer en tête de notre brève analyse. C'est d'abord la *Ḥamâsa de Buḥturî*, éditée par le P. L. Cheikho. Cette *Ḥamâsa*, ou anthologie poétique, moins célèbre que celle d'Aboû Tammâm, dont la publication a illustré le nom de Freytag, lui est cependant comparable pour le nombre et l'ancienneté des

poètes cités, ainsi que pour le choix et la variété des sujets reproduits. Tous les arabisants sauront gré au P. Cheikho de cette nouvelle manifestation d'une compétence parfaite jointe à une inlassable activité. Il n'a eu à sa disposition qu'un manuscrit, le seul qui existe et qui est conservé dans la Bibliothèque de Leyde. Mais, avec les connaissances bibliographiques et le flair exercé qui le distinguent, il a su découvrir et mettre à profit, quant aux divers morceaux, des points de comparaison et des moyens de contrôle dans les ouvrages imprimés ou non imprimés de la Bibliothèque de Beyrouth. On le verra bien aux notes et variantes très utiles dont il a accompagné son édition. Nous n'avons encore ici que la première moitié de l'œuvre d'Al-Buḥturî. Elle est de nature à nous faire souhaiter la prompte apparition de la seconde. Une liste assez longue de corrections et d'améliorations de lecture a été renvoyée à la fin de ce volume, plutôt que jointe immédiatement aux pages qu'elle concerne. Nous aurions peut-être été tenté de nous plaindre de cette séparation, si nous n'étions prévenu que *Ḥamâsa de Buḥturî* paraîtra prochainement en un volume à part, où cet inconvénient ne se retrouvera point.

Non moins précieuse sous un autre rapport la publication du P. Bouyges : « *Kitâb an-Na'am*, texte lexicographique arabe, édité et annoté ». Il ne s'agit, il est vrai, que d'une partie du vaste répertoire désigné sous ce titre, de celle qui est consacrée aux animaux. Mais l'éditeur a eu soin de la compléter, de l'illustrer par de fréquents et judicieux emprunts aux traités similaires déjà connus. Son apparat critique est des plus étendus et atteste une érudition peu commune. Très nombreuses sont les références aux ouvrages apparentés d'une façon quelconque au *Kitâb an-Na'am*. Se souvenant notamment que ce livre est, pour une bonne part, extrait du *Garîb al-Mouṣannaf* de Aboû 'Obayd, lequel a d'ailleurs été étudié et mis à contribution pendant des siècles par les savants, grammairiens, commentateurs et philologues indigènes, le P. Bouyges a multiplié les rapprochements avec le *Mouṣannaf* et ses principaux dérivés. Grâce à ce procédé, *son* travail fournira aux spécialistes la clef de tous les grands recueils de la lexicographie arabe, depuis le *Garîb al-Mouṣannaf*, le *Kitâb al-Mouḥaṣṣaṣ*, le *Tahḏîb al-Louġa* et le *Ṣaḥâḥ* jusqu'au *Lisân al-'Arab* et au *Tâǵ al-'Aroûs*.

Nous arrêtons ici une trop rapide et trop sèche nomenclature. Aussi bien, des indications qui précèdent le lecteur pourra conclure si nous avions raison, en commençant, de saluer dans le tome III des *Mélanges de la Faculté orientale* une œuvre collective de tendance et de tenue largement progressives autant que solidement scientifiques. J. FORGET.

* * *

Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb, recueillis, traduits et commentés par Mohammed BEN CHENEB, professeur à la Médersa d'Alger. (Publications de l'Ecole des lettres d'Alger). Tome III[e]. In-8 de 324 pages. Paris, Ernest Leroux, 1907.

Il n'est pas trop tôt pour signaler aux lecteurs du *Muséon* l'achèvement d'une utile collection sur les mérites essentiels de laquelle leur attention a déjà été attirée deux fois (*Mus.* 1905, t. VI, n[os] 3-4 ; 1907, t. VIII, n[os] 1-2).

Dans ce tome troisième, M. Mohammed Ben Cheneb, continuant sa nomenclature alphabétique, nous donne d'abord une belle série de proverbes qui se rattachent par leurs initiales à l'une des quatre dernières lettres. Mais il ne s'en tient pas là. Glaneur diligent, il a recueilli, au cours de sa longue enquête et lorsqu'il était déjà trop tard pour les insérer à leur place naturelle, quantité d'autres proverbes. Ceux-ci lui fournissent la matière d'un *Supplément*, disposé lui aussi alphabétiquement et qui embrasse les quatre cinquièmes du présent volume. Par son persévérant et fructueux labeur, le savant professeur a bien mérité de la science et des amis de la science. La parémiologie arabe lui sera redevable d'un de ses plus riches répertoires. Avant lui, plusieurs spécialistes s'étaient occupés de cette partie pour telle ou telle région de l'Afrique septentrionale, spécialement pour le Maroc. En mettant à profit les travaux de ses devanciers, il a su étendre plus loin qu'eux le champ et le détail de ses recherches. Il a ainsi rassemblé trois mille locutions proverbiales, toutes empruntées au langage populaire, et il en a éclairé un grand nombre, en les comparant soit entre elles, soit avec des expressions parallèles de l'arabe littéraire ou de littératures étrangères. Des circonstances personnelles lui ont facilité le succès de sa tâche : Algérien de naissance et vivant en Algérie,

plus familiarisé donc avec le parler populaire que ne le sont les chercheurs et les érudits de passage, plus mêlé aussi à toutes les classes de ses compatriotes, on conçoit qu'il ait pu amasser à coup sûr une plus abondante moisson.

Mais il semble qu'à un autre point de vue les mêmes circonstances lui aient nui quelque peu. Les rapprochements avec des proverbes français ne sont pas tous également heureux, parce que la portée de ceux-ci n'a pas toujours été suffisamment comprise. Que les traductions et paraphrases des textes arabes manquent souvent d'élégance, c'est un fait qu'on pourrait se borner à constater sans y attacher autrement d'importance ; mais il est regrettable que, par-ci, par-là, l'inélégance entraîne l'obscurité ou confine à l'inintelligibilité. Voici, par exemple, ramassés un peu au hasard, des échantillons qui vous laissent rêveur : « Celui qui te change avec des fèves, change-le avec des pelures » (p. 87) ; — « A celui que tu aimes tu fais tomber [les impairs], et à celui que tu hais, ramasse-les-lui » (p. 87) ; — Le petit battant ayant battu, toute légère s'est levée » (p. 146) ; — « Le péché de Dieu est préférable au péché de l'homme » (p. 160). Dans la dernière proposition, c'est évidemment « *contre* Dieu » et « *contre* l'homme » qu'il fallait traduire. Ceci résulte du commentaire même ajouté par M. Moh. Ben Cheneb : « Dois à Dieu et ne dois pas à l'homme. Il vaut mieux avoir affaire à Dieu, qui est clément, plutôt qu'à l'homme, qui est inexorable. » Ailleurs, bien que rarement, le lecteur attentif remarquera tel ou tel énoncé dont le sens littéral ne laisse place à aucun doute, mais dont l'application usuelle lui échappera faute d'un mot d'indication à ce sujet. Ce qui étonnera davantage, c'est de rencontrer parfois des maximes arabes qui semblent détournées de leur véritable acception. C'est, je pense, le cas pour celle-ci (p. 41) : « Père, le chameau ne vaut qu'un dirhem. — Il est trop cher ; [car maintenant nous n'avons pas d'argent]. — Père, le chameau vaut cent dirhems. Achète-le, mon petit ; [car maintenant nous avons de l'argent] ». La traduction est substantiellement fidèle, bien qu'un peu nuageuse par suite de l'emploi répété du verbe *valoir* là où le verbe *coûter (ne coûtera que,... coûtera)* eût été mieux en situation. Mais le commentaire inséré entre crochets et reproduit dans des développements qui suivent *(loc. cit.)* me

paraît inutile et même erroné. Les deux parties du court dialogue s'entendent naturellement, sans peine et sans complément explicatif, comme exprimant cette pensée : On n'a jamais bon marché d'une mauvaise marchandise. — Je me permettrai de relever encore l'inexactitude de cette autre interprétation (p. 182) : « Cherche le compagnon de route dès le commencement du matin ». L'arabe porte : شاور الصباح الرفيق ; ce qui signifie littéralement : Cherche (ou prends) le matin (comme) compagnon. Ici d'ailleurs l'explication de l'auteur l'emporte sur sa traduction et la condamne : « Le commencement du matin est le meilleur compagnon. Il vaut mieux partir en voyage de bon matin ».

On a réuni à la fin du volume une liste d' « *Additions et corrections* », qui viendra à point, mais qui aurait pu être allongée assez considérablement.

En dépit de désidérata de ce genre, l'œuvre de M. Mohammed Ben Cheneb conserve, comme ensemble de matériaux, une grande valeur, que je ne voudrais en aucune façon, ni méconnaître ni déprécier. Elle sera hautement prisée et des arabisants et des parémiographes. Mais ceux-là en retireront tout le fruit possible, qui se trouveront à même d'y suppléer ou d'en rectifier quelques détails.

J. Forget.

* * *

Albert Wesselski. *Mönchslatein. Erzählungen aus geistlichen Schriften des XIII. Jahrhunderts.* Leipzig, bei Wilhelm Heims. 1909. Gr. in-8 de li et 264 pages.

Dans ce beau volume, d'une élégante exécution typographique, l'auteur nous présente la traduction de 154 contes ou anecdotes heureusement choisis dans les écrivains du XIII[e] siècle qui ont recueilli des historiettes destinées à animer les prédications ou à présenter au peuple des exemples parlant mieux à son intelligence ou à son cœur que des déductions morales ou théologiques. Telles sont les collections, par exemple, de Césaire de Heisterbach, de Jacques de Vitry ou, encore, d'Etienne de Bourbon ; si l'on nous donne des extraits d'auteurs plus récents, c'est qu'ils n'ont fait que reproduire, et souvent en meilleurs termes, des histoires qui avaient déjà cours au XIII[e] siècle.

Le livre de M. Wesselski est d'une lecture très agréable. Ce qui lui donne une grande valeur pour les spécialistes, c'est d'abord une intéressante préface où l'on nous retrace l'histoire de la prédication au point de vue de la propagation des contes ; à noter ce que l'auteur nous dit du recueil connu sous le nom de *Mensa philosophica*, qu'il a été le premier à étudier de près. Par de bons arguments, il prouve qu'il faut distinguer deux parties dans ce livre : une première, due à Michel Scott et fondée sur des sources arabes, est un traité sérieux, s'occupant, en trois divisions, des boissons et des mets, des mœurs des convives, des aliments considérés au point de vue de l'histoire naturelle et de la médecine. Avec le dixième chapitre de la troisième section commence un autre ouvrage, comprenant, outre la fin de la section, toute la quatrième division. Cette partie a été le modèle des collections de facéties qui ont eu, dans la suite, tant de vogue. M. Wesselski nous prouve que l'auteur était un dominicain allemand, qui a, probablement, fait ses études à Paris (pp. XLI-XLVI).

Une autre partie plus intéressante encore, ce sont les notes (pp. 195-257) donnant les sources des contes et l'histoire de leurs destinées ultérieures. C'est le fruit de nombreuses recherches, qui ont permis à l'auteur d'enrichir de beaucoup ce que l'on savait déjà à ce sujet. A noter également la table des matières (pp. 260-264). Aussi le livre de M. Wesselski devra-t-il figurer, comme instrument de travail indispensable, dans la bibliothèque de tous les spécialistes (1). VICTOR CHAUVIN.

* * *

MARTIN HARTMANN. *Der islamische Orient. Berichte und Forschungen. Band II. Die arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemens.* Leipzig. Verlag Rudolf Haupt. 1909. In-8. XII et 686 pages.

---

(1) A la p. XLII, il s'agit bien du *Canticum* d'Avicenne et non pas de son canon. (Voir STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, p. 697). Hali n'est pas l'oculiste Isa ben Ali (WÜSTENFELD, *Geschichte der arabischen Aertzte und Naturforscher*, 1840, p. 39), mais Ali ibn Ridhwan, qui a commenté l'*Ars parva* de Galien. (τεχνὴ ἰατρική tegni, microtegni. Voir STEINSCHNEIDER, p. 734 ; cfr. p. 651).

Cette nouvelle série d'études sur le monde islamique est digne de la première et a été, à juste titre, fort bien accueillie par la critique (1). Comme l'indique le titre, elle s'occupe principalement de deux sujets : la question arabe et l'histoire ancienne de l'Arabie du sud.

Grâce à ses longues études, dont il a déjà communiqué tant de résultats au monde savant, grâce surtout à un séjour très prolongé en Syrie, M. Hartmann est mieux que personne qualifié pour apprécier le réveil de la nation arabe, plus ou moins absorbée jusqu'à ce jour par l'islamisme, dont les sectateurs les plus puissants ne sont pas de race arabe. Si les grands états européens renonçaient à leur politique égoïste et sans honnêteté, les Arabes pourraient, grâce surtout aux chemins de fer qui vont sillonner l'Asie, grâce aussi à la fondation d'universités plus semblables aux nôtres, former un état civilisé et, dans ce réveil, c'est la Syrie qui aurait à jouer un rôle prépondérant. Pour l'étude de la question d'Orient, qui, par suite de nombreuses circonstances, telles, par exemple, que la révolte probable de l'Inde et de l'Egypte, devient de plus en plus compliquée, le livre de M. Hartmann fournit des documents d'une très grande valeur.

Quant à l'Arabie du Sud, l'auteur utilise les inscriptions et, se fondant ainsi sur des documents authentiques pour l'intelligence desquels ce livre apporte une très importante et très compétente contribution, nous retrace l'histoire de ce pays et nous présente un très intéressant tableau de ses institutions et de son état social. L'auteur fait ici œuvre d'historien informé, aux vues hardies et dégagées de tout préjugé ; tel ou tel détail pourra ne pas réunir tous les suffrages, mais plus d'une idée de l'auteur ne tardera pas à s'imposer. A remarquer la distinction entre la tribu (Stamm) et la famille (Sippe) comme éléments constitutifs des états ; la tribu étant une réunion fondée sur la communauté du territoire et de certains intérêts économiques et la famille étant le produit, au contraire, de la parenté naturelle. Il y aura, nous semble-t-il, beaucoup à tirer de cette distinction.

V. C.

(1) Voir Mayer Lambert, *Journ. asiat.*, 1909, tome I, pp. 121-122. — J. Guidi, *Rivista degli studi orientali*, tome II, pp. 823-825.

Textes berbères en dialecte de l'atlas marocain, par SAÏD BOULIFA, répétiteur de kabyle à l'Ecole supérieure des Lettres. Paris, Leroux. 1909. In-8. VI et 388 pages. (Publications de l'Ecole des lettres d'Alger, n° 36.)

Sous l'impulsion énergique autant que savante de M. René Basset, l'Ecole des lettres d'Alger est devenue un foyer important d'études arabes et berbères, qui fait le plus grand honneur à la science française. Outre cinq volumes d'un *Bulletin de correspondance africaine*, l'Ecole d'Alger a déjà publié trente-huit volumes importants, dont plusieurs, grâce à une très heureuse initiative, sont dus à des savants indigènes. Tel est le livre de M. Boulifa que nous présentons à nos lecteurs.

Chargé par le gouvernement français d'une mission scientifique, M. Boulifa a pu étudier de près le dialecte de Demnat, petite ville berbère située dans la vallée de l'Oued Tassaout, au pied même du grand Atlas ; c'est un centre qui exerce une grande influence politique et économique sur tout le massif central de l'Atlas. Outre une étude sur le dialecte de Demnat et un glossaire de ce dialecte, l'ouvrage de M. Boulifa comprend de nombreux textes avec traduction, concernant le mariage, la naissance, le divorce, les fêtes religieuses, la vie économique, etc., des Berbères, qui, d'après l'estimation de l'auteur, forment les trois quarts de la population du Maroc et qui, trop peu connus jusqu'à ce jour, méritent cependant d'être étudiés de très près. Il y a aussi quelques contes. A remarquer, pp. 80-116, *les Ah'idous*, sorte de joûte poétique « où hommes et femmes débitent des paroles spirituelles et mordantes ».

La publication de M. Boulifa est très importante tant au point de vue linguistique qu'au point de vue du folklore. Nous espérons que l'auteur, encouragé par le succès que son travail ne peut manquer d'avoir, ne tardera pas trop à nous faire connaître les autres documents qu'il a recueillis au Maroc (1). V. C.

---

(1) Le n° 38 des publications de l'Ecole d'Alger, l'*Etude sur le dialecte de Ghat*, par NEHLIL, officier interprète de 2e classe, Leroux, 1909, VI, XII, 217 et 3 pp. doit être également recommandé à l'attention des berbérisants et des folkloristes.

SOMMAIRE DES PÉRIODIQUES ET COLLECTIONS envoyés à la rédaction (1).

American Journal of Philology.

XXXI, 1.

B. L. Gildersleeve, A syntactician among the Psychologists.

Ch. Knapp, Cicero, *de officiis* 2, 10.

T Michelson, Linguistic Notes on the Shāhbāzgarhi and Mansehra redactions of Asoka's Fourteen-edicts.

K. Rees, The number of the dramatic Company in the period of the Technitae.

E. G. Sihler, Serviana.

H. C. Tolman, An avestan parallel in Darius Nakš-i-Rustam.

H. L. Wilson, Latin inscriptions at the Johns Hopkins University.

Archiv für Religionswissenschaft

XII, 1.

B. Gutmann, Die Opferstätten der Wadschagya.

A. Helling, Mystische Meineidszeremonien.

W. Soltau, Die Enstehung der Romuluslegende.

A. von Domaszewski, Die Triumphstrasse auf dem Marsfelde.

R. Wünsch, Deisidaimoniaka.

2-3.

J. Boehmer, Tabor, Hermon, und andere Hauptberge.

—— Jericho.

O. Franke, Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistan und China.

R. Hackl, Mumienverehrung auf einer zwarzfigurig attischen Lekythos.

—— Eine neue Seelenvogel darstellung auf Korintischem Aryballos.

L. Malten, Der Raub der Kore.

R. Marett, The tabu-mana formula as a minimum definition of Religion.

K. Vollers, Chidher.

A. von Domaszewski, Der Kalender von Cypern.

F. von Duhn, Der Sarkophag aus Hagia Triada.

Same Wide, Grabesspende und Totenschlange.

—— Ἄωροι βιαιοθάνατοι.

Bessarione.

VII, 108-109.

Cotêt, Un grand pélerinage chrétien de l'ancienne Egypte. La ville de St Ménas.

de Gregori, Viaggio in Terra santa di Fra Luca da Gubbio (a 1559).

N. Marini, Il XIV anno de *Bessarione* e l'unione delle Chiese orientali dissidenti.

—— Impressioni e ricordi di un viaggio in Oriente.

A. Palmieri, Il progresso dommatico secondo la teologia cattolica e la teologia ortodossa.

—— Doccimenti greci concernenti la storia ecclesiastica della Rumania.

P. Pazzogni, L'epitaffio del Notaro Eugenio.

L. Villecourt, Le rite copte de la profession monacale pour les religieuses.

110.

F. Ballerini, Antichità egiziane del Museo civico di Como.

M. Chaine, La consécration et l'épiclèse dans le Missel éthiopien.

A. Palmierl, Il progresso dommatico secondo la teologica cattolica e la teologia ortodossa.

(1) 1er Juillet 1910.

Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië.

63, 3-4.

C. J. v. Dongen, De Koeboes in de onderafdeeling Koeboestreeken der Residentie Palembang. I et II.
H. Kern, Zang V tot XII en XV tot XVII van den Nāgarakrĕtāgama.
M. C. Schadee, Het familieleven en Familierecht der Dajaks van Landak en Tajan.
J. S. Speyer, De Indische oorsprong van den Heiligen Reus Sint Christophorus.

Giornale della Societa Asiatica Italiana. — 1909

Am. Ballini, La Upamitabhavaprapañcā kathā di Siddharṣi (cont.).
U. Cassuto, Nuovi manoscritti ebraici della R. Biblioteca Nazionale di Firenze.
F. Scerbo, Verbi biconsonantici in Ebraico.
—— Uno strano *qəvê* dei Proverbi.
H. P. Chajes, Note lessicali.
F. Belloni Filippi, La Yogaçāstravṛtti. (cont.).
C. Formichi, Un insigne dramma indiano nella recente traduzione di Michele Kerbaker.
Ger. Meloni, Alcuni studi sul tempo presso i Semiti.
Carlo Puini, Mahāparinirvāṇasūtra nella traduzione cinese di Pe-fa-tsu (cont.).
L.P.Tessitori, Bhavavairāgyaçatakam.
A. Zanolli, Osservazioni sulla traduzione armena del Περὶ φύσεως ἀνθρώπου di Nemesio (cont.).

Indo-germanische Forschungen.

XXV, 1-5

Festschrift für Karl Brugman. I.

Inhalt.

Chr. Bartholomae, Arica XVI.
O. Behaghel, Beziehungen zwischen Umfang und Reihenfolge von Satzgliedern.
J. Bloch, Tamoul *vāddyar :* sanskrit *upādhyāya.*
M. Bloomfield, On some disguised forms of Sanskrit *paçu* « cattle ».
C. D. Brick, Greek Notes.
J. Charpentier, Kleine Beiträge zur armenischen Wortkunde.
G. Ciardi-Dupré, Fruchtbäume und Baumfrüchte in den indogerm. Sprachen.
O. A. Danielsson, Zur Lehre vom homerischen Digamma.
J. Baudouin de Courtenay, Zur « Sonanten- » Frage.
O. Dittrich, Konkordanz und Diskordanz in der Sprachbildung.
M. Grammont, Grec γυμνός « nu ».
G. N. Hatzidakis, Zum Gebrauch der verbalen Medialformen im Neugriechischen.
M. Havers, Zur Etymologie von griech φάρμακον.
E Hermann, Zur Behandlung der Antispastischen Wörter im homerischen Epos.
F. Holthausen, Etymologien.
A. V. W. Jackson, Indo-Iranian Notes.
K. F Johansson, Zur mittelindischen Grammatik.
H Kern, Das verbum *āyūhati* im Pāli.
K. Krumbacher, Κτήτωρ.
O. Lagercrantz, Zwei griechische Fremdwörter.
R. Meister, Die äolischen Demonstration ὄνε, ὀνι, ὀνυ und die Partikel νι (νε) im Phrygischen.
H. Meltzer, Gibt es ein rein praesentischen Perfect im Griechischen?
J. v. Rozwadowski, Ein quantitatives Gesetz der Sprachentwicklung.
F. Sommer, Der Dativus pluralis der 3. Deklination im Nordwestgriechischen.
L. Sütterlin, Der Schwund von idg. *i* und *u*.
C. C. Uhlenbeck, Etymologica.
Kath. von Garnier, *com-* als perfectivierendes Präfix bei Plautus, *sam-* im Rigveda, συν- bei Homer.
J. Wackernagel, Attische Vorstufen des Itazismus.
A. Walde, Zu den indogerm. Wörtern für « Milz ».
J. Zubaty, Zum Gebrauch von ved. víśvaḥ « omnis ».

XXV. Anzeiger 1-3.

Bibliographie des Jahres 1906.

III, Armenisch.
IV, Griechisch.
V, Albanetisch.
VI, Italisch.
VII, Keltisch.
VIII, Germanisch.
IX, Baltisch-slavisch.

XXVI B., 1-5 H.

Festschrift für Karl Brugman. II.

Inhalt.

O. Bremer, Die germanische « Brechung ».

O. Brugmann, Andes-Andicus.
B. Delbrück, Das schwache Adjectivum und der Artikel im Germanischen.
A. Ernout, Notes sur les thèmes en u- latins.
E. W. Fay, αἰμων and imago.
R. Gauthiot, A propos des nominatifs pluriel lituaniens.
R. Günther, Die ursprüngliche Gestalt des lateinischen Präverbs re, red.
A. Guny, Grec αἰγίλωψ « espèce de chêne », latin ilex.
G. Herbig, Indogerm. Sprachwissenschaft und Etruskologie.
T. E. Karsten, Altdeutsche Kulturströmungen im Spiegel des finnischen Lehnworts.
J. H. Kern, Zum Verhältnis zwischen Betonung und Laut in niederländisch-limbürgischen Mundarten.
A. Leskien, Litauische Personennamen.
R. Loewe, Der Goldring von Pietroassa.
A. Meillet, Sur le prétérito-présent got. *lais*.
K. Meister, Altes Vulgärlatein.
J. J. Mikkola, Zwei Slavische Etymologien.
E. Mogk, Die Halbvokale *i* und *u* in der isländischen Literatursprache.
M. Niedermann, Zur griechischen und lateinischen Wortkunde.
A. Noveen, Ein Paar Altwordische Seenamen.
v. d. Osten-Sacken, Zur Entwicklungsgeschichte der Nomina auf slavisch *-ъba*, litanisch *-ybas*, *yba*, *ybe*, littisch *-iba*.
H. Pedersen, Zum slavischen *z*.
P. Persson, Zur lateinischen Grammatik und Wortkunde.
M. Pokrouskij, Lateinische Zusammenrückungen.
J. P. Postgate, Three Latin Etymologica.
O. Schrader, Der Hammelsonntag.
E. Sievers, Angelsächsisch *wēriz* « verflucht ».
F. Solmsen, Sur lateinischen Etymologie.
W. Stokes, Irish Etymologies.
Fr. Stolz, Die Flexion von *lavere* und *lavāre*.
W. Streitberg, Kant und die Sprachwissenschaft. (Eine histor. Skizze).
E. Schwyzer, Die Demonstrativpronomina des Schweizerdeutschen.
A. Thumb, Altgriechische Elemente des Albanesischen.
R. Thurneysen, Die irische Personalendung *-enn -ann*.
W. van Helten, Zur pronominalen Flexion im Altgermanischen.
N. van Wijk, Eine polnisch-niederländische Parallele.
J. Vendryes, A propos de la flexion du présent irlandais *tiagu* « je vais ».
Karl Brugmanns Schriften 1871-1909.

XXVI. Anzeiger 1-3.

XXVII 1 et 2.

K. Brugmann, Der sogenannte Akkusativ der Beziehung im Arischen, Griechischen, Lateinischen, Germanischen.
K. Brugmann, Der lat. Ablativus comparationis.
H. Güntert, Zur Geschichte der griechischen Gradationsbildungen.
E. Kieckers, Das Eindringen der κοινή in Kreta.
W. Streitberg, Gotica.
L. Sütterlin, *Rotundus* und die lat. Gerundialformen.
R. Thurneysen, Berichtigung zu B. 26, 131 ff.

Journal Asiatique.

XIV, 3.

J.-B. Chabot, Les papyri araméens d'Elephantines sont-ils faux ?
Chavannes, Note additionnelle sur l'inscription de *Che-tch'eng* (971 p. C.).
Ph. Colinet, A propos des voyelles finales à quantité variable dans le Rig-Véda.
C. Fossey, L'Assyriologie en 1907.
L. Gauthier, Une réforme du système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabes au XIIe s.
A. Moret, De quelques voyages légendaires des Egyptiens en Asie.
Max van Berchem, Inscriptions mobilières arabes en Russie.

XV, 1.

Dufresne, Un conte Kurde de la région de Sö'örd transcrit et traduit.
Cl. Huart, Le diwan de Sélāma ben Djandal, poète anté-islamique.
C. Inostrancev, Note sur un point de l'histoire ancienne du Khârezm.
A. Roussel, Les anomalies du Ramāyaṇa.
Addaï Schev, Episodes de l'histoire du Kurdistan.

LEUVENSCHE BIJDRAGEN.

IX, 1.

L. Groot, Het Dialect van Tongeren. Eene phonetisch historische studie

E. Soens, Anna Bijns II

MEMORIE DELLA R. ACCADEMIA DELLE SCIENZE DELL' ISTITUTO DI BOLOGNA : CLASSE DI SCIENZE MORALI.

III, 1.

A. Trombetti. Saggi di glottologia generale comparata : *I Numerali.*

2.

A. Trombetti, Saggi di glottologia generale comparata : *I Numerali* continuaz.)

V. Pantoni, Sopra un frammento di Saffo (Mus. Berlin, P. 9722, col. 1).

PROCEEDINGS OF THE SOCIETY OF BIBLICAL ARCHAEOLOGY.

XXXI, 6.

J. H. Breasted, The royal Feud in the Wadi Halfa Temple.

W. E. Crum, The Bishops named in Mr Bryce's Diptych.

F. Ll. Griffith, Additional Notes on the Papyrus Dodgson, etc

H. R. Hall, The Discoveries in Crete and their Relation to the History of Egypt and Palestine (*cont.*).

C. H. W. Johns, The kingdom of Hana.

L. W. King, A New Brick-Stamp of Narâm-Sin, King of Akkad. From Tello.

7.

F. W. Green, Notes on some Inscriptions in the Etbai District II.

H. R. Hall, The Discoveries in Crete and their Relation to the History of Egypte and Palestine (*cont.*).

L W. King, An Early Mention of Cotton : the Cultivation of *Gossypium Arboreum*, or Tree-Cotton, in Assyria in the Seventh Century B. C.

S. Langdon, Babylonian Miscellaneous Texts I.

F. Legge, The Carved States and this Season's Discoveries (*cont*).

A H. Sayce, The Hittite Inscriptions (*cont.*).

P. Scott-Moncrieff, « The royal Feud in the Wadi Halfa Temple ». A Reply.

XXXII, 1.

A. M. Blackman, The Nubian God Arsenuphis as Osiris.

R. Campbell Thompson, The Third Tablet of the Series *Ludlul bêl Nimeki.*

F. Ll. Griffith, An Early Contract Papyrus in the Vatican.

W. L Nash, Notes on some Egyptian Antiquities, VI

Emmeline Plunket, The Accadian Calendar.

A H Sayce, The Figure of an Amazon at the East Gate of the Hittite Capital at Boghaz Keui.

E. O. Winstedt, Epiphanius or the Encyclopoedia Coptica ?

2.

C. J. Ball, The Ass in Semitic Mythology.

Th. G. Pinches, The Discoveries by the German Expedition on the Site of Aššur.

Emm. Plunket, The Accadian Calendar (*cont.*).

E. O. Winstedt, Epiphanius or the Encyclopaedia Coptica ?

3

G. Foucart, An Entrance into the Lower-World at Thebes.

Dr S. Langdon. A Reconstruction of a part of the Sumerian Text of the Seventh Tablet of Creation, with the aid of Assyrian Commentaries.

W. L. Nash, Notes on some Egyptian Antiquities, VII.

E. J. Pilcher, A Hebrew Amulet.

—— The Jewish Royal Pottery-Stamps.

W. T. Pilter, A Legal Episode in Ancient Babylonian Family-Life.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS.

nº 175.

E. Brandenburg, Les vestiges des plus anciens cultes en Phrygie.

Jean Capart, Bulletin critique des Religions de l'Egypte (1906-1907) (*1er article*).

A. Lefébure, Le Bouc des Lupercale.

nº 176.

Jean Capart, Bulletin critique des Religions de l'Egypte (1906-1907) (*suite et fin*).

R. Dussaud, Cham et Canaan.

St. Gsell, Les cultes Egyptiens dans le Nord-Ouest de l'Afrique sous l'Empire-Romain.

J. Toutain, L'archéologie religieuse et l'histoire des religions au deuxième congrès international d'Archéologie (*Alexandrie, Le Caire, avril 1909*).

nº 177.

L. de la Vallée Poussin, Note sur le Grand Véhicule.

J. Maspero, Théodore de Philae.
A. Moret, Le Verbe créateur et révélateur en Egypte.
F. Nicolardot, La Résurrection de Jésus et la critique depuis Reimarus.
N. Söderblom. Note sur l'agriculture dans l'Avesta.
n° 178
P. A. Decourdemanche, La religion populaire des Turcs.
P. Monceaux, L'Eglise Donatiste avant St Augustin.
Ed. Montet, La quatrième centenaire de la naissance de Calvin.
n° 179.
Ed. Combe, Bulletin de la religion assyro-babylonienne, 1908.
Ch. Michel, Les survivances du fétichisme dans les cultes populaires de la Grèce ancienne.
H. Norero, La psychologie religieuse au VIe Congrès international psychologique.
A. J. Reinach, Itanos et l'*Inventio Scuti*.

Revue de l'Orient chretien.

IV, 4.
L. Delaporte, Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la bibliothèque nationale de Paris.
—— Le « fondement de l'année » d'après la chronographie d'Elie de Nisibe.
S. Grébaut, Vie de Barsoma le Syrien (texte éthiopien, traduction française).
R. Griveau, Notice des manuscrits arabes chrétiens entrés à la Bibliothèque nationale de Paris, depuis la publication du catalogue (suite).
L. Leroy, Histoire d'Abraham le Syrien, patriarche copte d'Alexandrie (texte arabe, traduction française).
F. Nau, Histoires des solitaires égyptiens (suite, ms Coislin 126, fol. 212 sqq.)
—— La naissance de Nestorius.
—— Cinq lettres de Jacques d'Edesse à Jean le Stylite (trad. et analyse).
V, 1.
M. Brière, La légende syriaque de Nestorius (texte et traduction)
L. Delaporte, Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale de Paris (*suite*).
P. Dib, L'initiation chrétienne dans le rite maronite.
S. Grébaut, La prière de Langinos (texte éthiopien, trad. franç.).
L. Leroy, Histoire d'Abraham le Syrien patriarche jacobite d'Alexandrie (texte arabe, trad. française) (*fin*).
F. Nau, Hagiographie syriaque : Saint Alexis, Jean et Paul, Daniel de Galas, Hannina, Euphémie, etc.
S. Pétridès, La synaxaire de Marc d'Ephèse (introd. et texte grec).

Revue des études anciennes.

XI, 4.
A. Audollent, A propos de la langue des *tabellae defixionum*.
H. de la Ville de Mirmont, L'astrologie chez les Gallo-romains.
R. Eisler, Kuba-Kybele.
P. Girard, Les signaux lumineux dans l'*Agamemnon* d'Eschyle.
J. A. Guillaud-A Cuny, A propos de *Saliunca*.
C. Jullian-J. de St Venant, Notes gallo-ramaines : XLIV. A propos des routes de César.
C. Jullian, Chronique gallo-romaine.
M. Poppaconstantinon. Inscription inédite relative à l'aqueduc de Tralles.
XII, 1.
J. Bergonié, De l'influence du pain sur les populations néolithiques.
A. Blanchet, Une nouvelle théorie relative à l'expédition des Cimbres en Gaule.
M. Chaillan, Buste de la Gayolle.
P. Courteault, Inscription chrétienne du cimetière primitif de St Seurin à Bordeaux.
A. Cuny, Grec θέσσεσθαι, *demander, supplier* et ses correspondants dans les langues occidentales (celtique-germanique)
H. de Gérin-Ricard, Le génie du Castellum d'Olbia à Hyères.
L. De Vos, Le mode d'élection de Julien à la dignité d'empereur.
H. Ferrand, Autel de Mercure trouvé à Villette (Isère).
C. Jullian, Chronique gallo-romaine.
—— Notes gallo-romaines. XLV, A la Gayolle.
S. Reinach, L'Héraclès de Polyclète.
2.
J. A. Brutails, Stèles espagnoles
V. Commont, L'industrie des lames dans les stations paléolithiques d'Amiens.
A. Cuny, Les mots du fonds préhellénique en grec, latin et sémitique occidental.

H. de la Tour, Deux pièces gauloises au cavalier.
G Dottin, H. d'Arbois de Jubainville.
—— Les études celtiques depuis 1900.
E. Duprat, La route d'Agrippa à Avignon.
Guillaud, La *saliunca* dans Pline le naturaliste et dans Marcel de Bordeaux
C. Jullian, Notes gallo-romaines; XLVI, Notes sur Lucain géographe.
—— Chronique gallo-romaine.
H Lechat, Notes archéologiques, I.
P. Paris, Demeter, terre cuite d'Emporium.
A. Philippe, Le nom des Faucilles.

REVUE DES ETUDES GRECQUES.

XXII, nº 96.
Démétrios Bikélas, Extraits de lettres.
L. Gernet. Αὐθέντης.
P. Perdrizet, Le Σαμοθρακικός d'Antiphon et la Pérée samothracienne.
S. Sakellaropoulos, Démétrios Bikélas.
H. Weil, Papyrus récemment découverts.
nº 97.
Fr Greif, Etudes sur la musique antique.
Et. Michon, Torse d'une statuette de satyre assis.
nºs 98-99.
M. Bréal, D'où vient le nom de l'Asie.
P. Girard, Le mythe de Pandore dans la poésie hésiodique.
Liard, Rapport sur l'enseignement du grec dans les lycées et collèges de garçons.
L. Méridier, Le mot μέθοδος chez Platon.
Th. Reinach, La loi d'Aegialé.
E. Renauld, Quelques termes médicaux de Psellos.

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES.

M. Gillet, Le sens commun et la métamorale.
M Jacquin, L'influence doctrinale de Jean Scott au début du XIIIe siècle.
A. Lemonnyer, Le culte des dieux étrangers en Israël. La « Reine du Ciel ».
M. D Roland-Gosselin, De l'induction chez Aristote.
C. Sentroul, La philosophie religieuse de Kant.
2.
M. De Wulf, Le Sensualisme et l'Eclectisme en Belgique (1800-1830).
H. Humbert, Le Problème des sources théologiques au XVIe siècle. III.
A. Lemonnyer O. P, Le Culte des Dieux étrangers en Israël, Tammouz-Adonis.
M. D Roland-Gosselin, O. P., Un texte de la Correspondance de Descartes sur la « distinction de raison ». T. IV, L. CDXVIII.
C. Sentroul, La Philosophie religieuse de Kant II.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE.

Nº 64.
C. Alibert. Pour lire en psychologue la vie des Saints (*suite*).
J.-B. Ceulemans, Le mouvement philosophique en Amérique.
—— L'idée organique de l'Université.
J. de Ghellinck, Les *Sententiae* de Gandulphe de Bologne ne sont-elles qu'un résumé de celles de Pierre Lombard.
G. Legrand, Le testament philosophique de M. Naville.
J Lottin, La théorie des moyennes et son emploi dans les sciences d'observation.
L. Vanhulst, Le sentiment de l'effort; l'effort volitionnel.
Nº 65.
M. De Wulf, Arnold Geulincx et le procès de la philosophie aristotélicienne au XVIIe siècle
A. Gemelli, L'œuvre scientifique et philosophique de César Lombroso.
J. Lottin, Le calcul des probabilités et les régularités statistiques.
L. Noël, Mouvement néo-thomiste.
F. Palhoriès. L'état actuel du Rosminianisme en Italie.
C Sentroul, Kantisme et métagéométrie.
Nº 66
A. Gemelli, L'œuvre scientifique et philosophique de César Lombroso (*fin*).
R. Lemaire, La logique du style gothique.
L. Noël, Les frontières de la Logique.
J. L. Perrier, Un centre néo-thomiste en Colombie.
Cl. Piat, La vie de l'intelligence.
Carm. Scalia, La philosophie de Karl Marx.

SKRIFTER UTGIFNA AF KUNGL. HUMANISTISKA VETENSKAPS SAMFUNDET, I UPPSALA.

XII.
A. Gabrielson, Le sermon de Guischart

de Beaulieu. Edition critique de tous les manuscrits connus avec introduction.
Axel Hägerstrom. Das Prinzip der Wissenschaft : I Die Realität.
A. Hahr. Studier i Johan III.
E. Löfstedt. Spätlateinische Studien.
E. Petrini. Psykologiska dogmer.

SPHINX.

XIII, 4.

E. Dévaud. Questions de grammaire.
G. Foucart. Les stèles prothébaines.

5.

G. Jéquier. Les tables d'offrandes égyptiennes.
H. Madsen. Un pèlerinage à Boubaste.
E. Naville. Le mot *karnata*.
N. Reich. Ein demotischer Kaufphandvertrag.

XIV, 1.

N. Reich. Ein demotisch griechischer Kontrakt eines Hauskaufes.
A. Wiedemann. Varia.

THE AMERICAN JOURNAL OF THEOLOGY.

XIV, 1.

J. H. Breasted. Critical note : the earliest social prophet.
Ch. H. Dickinson. Some wholesome humiliations of the modern Church.
J. A. Foulkner, The first christian creed.
W. H. P. Faunce. The religious fonction of public worship.
J. C. Granbery. Christological peculiarities in the first epistle of Peter.
J. H. Tufts, E. W. Lyman, E. H. Sneath. The ultimate test of religious truth : is it historical or philosophical.
G. D. Walcott, Theological reconstruction : a practical programme.

THE CATHOLIC UNIVERSITY BULLETIN.

XV, 8.

P. Boyle, The irish College in Paris (1578-1908).
J. A. Mc Clorey S. J., Elementary laboratory work in english.
E. T. Shanahan, The disappearance of reality in modern philosophy.
Th. E. Shields, Notes on education.

XVI, 1.

Ch. J. Callan, The immortality of the soul.
Ch. L. O'Donnell, Memoir of Father Tabb.
E. T. Shanahan, The further disappearance of reality in modern philosophy.
Th. E. Shields, Notes on education.

2.

G. M. Bolling, A contribution to the history of religion in India.
P. J. Lennox. The national University of Ireland.
E. T. Shanahan, Reality from the spectator's standpoint.
Th. E. Shields. Notes on education.

3.

D. J. Kennedy O. P., The Immaculate Conception.
P. J. Lennox. The national university of Ireland II.
G. M. Sauvage C. S. C., The new Philosophy in France — A criticism.
Th. E. Shields, Notes on education.

4.

J. J. Fox, A new Religion without religion.
E. T. Shanahan, Reality from the critic's standpoint-I.
Th. E. Shields, Notes on Education.
William Turner, Dante as a Philosopher.

5.

Ch. F. Aiken. The analogy between objective Revelation and natural knowledge.
A. Dowling. Bishop Challoner.
M. M. Hassett. The Church in France in the Age of the Renaissance.
Th. E. Shields, Notes on Education.

6.

Ch. J. Callan, O. P., Current English in the United States.
J. J. O'Brien, The symbolism of Mangan's poetry.
E. T. Shanahan, Reality from the critic's standpoint. — II.
Th. E. Shields, Notes on Education.

TIJDSCHRIFT VOOR INDISCHE TAAL- LAND- EN VOLKENKUNDE.

LI, 5.

A. H. B. Agerbeek, Quelques coutumes de la population dajaque des pays-Pinouh (Bornéo).
J. Knebel, Les lieux sacrés et quelques autres particularités se trouvant dans la régence de Panaraga (Madioum).
G. P. Rouffaer. Y-a-t-il encore des antiquités hindoues dans le Bornéo central, dans les environs de la partie supérieure du fleuve Sekadau.

D. Van Hinloopen Labberton, Notes rédactionnelles à l'article précédent.
C. W. J. Wenneker, Les mots arabes : *sati, lompak* et *djatoeng*.
6.
C. M. Pleyte, Artja-Domas : sanctuaire badoui.
G. P. Rouffaer, Le *Kondi* (antique arme javanaise) encore en usage en Madoura.
T. Van Erp. Les dernières restaurations du temple hindou Tjandi-Mendout et quelques observations concernant sa valeur architectonique.
LII, 1.
T. Van Erp, Interprétation de quelques sculptures du Boroboudour.
F. W. van Haeften, Rapport concernant la salubrité publique et les mesures sanitaires en Engano.
Apostilles sur le contrat passé le 27 mai 1908 par l'Adatonang et les membres du Hadat de Sanito.

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT.

LXIII 4.
Em. Amar, Le mot *sīus* chez Al ū l-Maḥāṣin.
C. Bernheimer, Über die vakrokti : Ein Beitrag zur Geschichte der indischen Poetik.
Th. Bloch, Duldul als Centaur.
W. Caspari, Eine Dittographie in Hiob 38,8 und ihre Begleiterscheinungen.
A. Fischer, Eine interessante algierisch-marokkanische Genitivumschreibung (Band 61, 178 ff.).
T. Grahame Bailey, A Brief Grammar of the Kanauri Language.
M. Horten, Die Lehre vom Kumūn bei Naẓẓām († 845). Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam.
K. Regling et C.-F. Lehmann-Haupt, Die Sonderformen des « babylonischen » Gewichtssystems.
L. Ronzevalle, I. Eine interresante Algierisch-marokkanische Genetivumschreibung.
R. Schmidt, Rāma's Manmathonmathana (Schlusz).
C. F. Seybold, Hispano-Arabica III.
R. Simon, Bemerkungen zum Arṣeyakalpa und Puṣpasūtra.
H. L. Strack, Zu dem Aufsatze von Sch. Ochser : Talmud-Handschriften der Kgl. Bibliothek etc. (oben S. 365 ff.).
K. Süszheim, Die moderne Gestalt des türkischen Schattenspiels (Qaragöz).
Register zu Band LI–LX.

ZEITSCHRIFT FÜR VERGLEICHENDE SPRACHFORSCHUNG.

XLIII 1/2.
W. Caland. Zu XLII, 1, 331.
J. Charpentier. Zur Arischen Wortkunde.
P. Diels. Griech. Βα... ...inum.
Fr. Edgerton. Origin and Development of the Elliptic Dual and of Dvandva Compounds.
J. Endzelin, Zum lettischen Präteritum.
Ed. W. Fay, Zu XLII 282.
—— Word Studies.
A. Fick, Hesychglossen VI.
C. Hentze, Der Homerische Gebrauch des Imperativs 3 Person.
G. Iljinskij. Altkirchenslavisch *rĕpiti*, schreien.
H. Jacobsohn, Episch ἐλαθον.
—— Zur Geschichte der Diphth. ηυ im Griechischen.
L. v. Patrubány, Indg. *uei-rŏ-s* « Mann ».
K. Reichelt, Die Genitive auf -οιο und Verwandtes bei Homer.
W. Schulze, Lit. *rdas*.
—— Nd. um un düm.
—— Kakophonie.
—— non post multos dies.
—— Zwei Zuschriften.
R. Trautman, Skr. kṣubh.
—— Skr. kacchū.
—— Lit *gugė*.
—— Miszellen.
Aug. Zimmerman, Zur Herkunft des Namens Tarquinius.
3.
E. Fraenkel. Beiträge zur griechischen Grammatik.
G. N. Hatzidakis, Neugriechische Miszellen.
Wilh. Havers, Zur Semiasologie von griech. λιτή.
J. Pokorny, Zur irischen kopula.
L. Sadee, Οἰωνός und Verwandtes.
W. Schulze, Lit. czeczkà.
—— Anna.
Th. Siebs, Die sogenannten subjektlosen Satze.
R. Trautmann, Nachtrag zu S. 153.
J. Wackernagel, Indoiranica.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION.

Annual Report of the Smithsonian Institution 1909.

L. C. Barret, The Kashmirian Atharva-Veda, Book Two. (Journal of the Amer. Orient Society, XXX, 3).

René Basset, Mission au Sénégal, t. I. Paris 1909. (Ecole d'Alger, t 39).

Bureau of American Ethnology, bulletin 38, 39, 41, 42 48.

J. L. Courcelle-Seneuil, Les dieux Gaulois, Paris, 1910.

E. S. De Klerck, De Java-oorlog 1825-32 's Hage, 1909.

L. Delaporte, Cylindres Orientaux. (ann. du musée Guimet in-4°, t. 33).

L. Gauthier, La théorie d'Ibn Rochid sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris, 1909. (Ecole d'Alger, tome 41).

—— Ibn Thofaïl, sa vie et ses œuvres. Paris, 1909. (Ecole d'Alger, tome 42).

L. H. Jordan, Comparative Religion. Edinburgh, 1910.

Le Jubilé du Musée Gimet, Lyon 1909.

A. Moret, Galerie Egyptienne (Annales du Musée Guimet in-4°, t. 32, 1-2).

Rapporten van de Commissie in Nederl.-Indië voor Oudheidkundig onderzoek op Java of Madoera, 1907; 's Gravenhage, 1909

E. D. Ross, An Arabic History of Gujarat. Vol. I, London, 1910.

R. Simon, Das Puṣapasūtra, mit Einleitung und Uebersetzung, München. 1909.

P. Viollet, Les Interrogatoires de Jacques de Molai Grand-maître du Temple, Paris, 1909.

RĀMĀYAṆA.

ETUDES PHILOLOGIQUES.

Avertissement.

Parmi les gloses nombreuses du Rāmāyaṇa, édition de Bombay (1888) — car celles de la seconde édition, également de Bombay (1900), dite édition du Sud, pour la distinguer de l'autre, sont rares et brèves — j'ai choisi celles qui m'ont paru le plus caractériques, au nombre de plusieurs centaines, afin de donner une idée de ces commentateurs de l'Inde, éplucheurs, s'il en fût, non seulement de mots, mais encore de syllabes, qui trouvent sans peine le moyen de fendre un cheveu en quatre.

Le plus souvent, ces commentateurs sont relativement modernes, bien qu'on ne puisse désigner d'une façon précise l'époque où ils vivaient.

Ils nous donnent fréquemment des renseignements assez précieux, si je ne m'abuse, sur la lexicographie, la grammaire et la linguistique, et j'ai pensé que les lecteurs du *Muséon* prendraient quelque intérêt aux *specimens* que je leur présente.

Je donne dans une première colonne le texte et la glose, que je traduis dans la seconde. Les Indianistes n'éprouveront sans doute pas le besoin de consulter cette traduction, mais les autres, ceux qui n'ont guère étudié le sanscrit qu'au point de vue, par exemple, de la grammaire comparée, y trouveront, peut-être, un certain avantage. En tout cas, il leur sera facile de s'en référer uniquement au texte, s'ils le veulent, et de se borner à lire les observations dont j'ai cru devoir accompagner mes citations

Je compare sans cesse les deux éditions, mais, encore une fois, c'est la première édition de Bombay que j'ai prise pour base de mon

travail. Elles diffèrent peu d'ailleurs pour le texte ; et ces différences, le plus souvent, consistent dans la coupe et la distribution des çlokas.

Il m'est arrivé plus d'une fois de me heurter à des gloses obscures, difficiles, du moins pour moi, car de plus habiles perceront probablement d'un coup d'œil ces arcanes. Dans ces cas, j'ai donné mon interprétation comme douteuse et sujette à revision.

Le lecteur sera peut-être assez content de savoir les noms des commentateurs cités dans les gloses du Rāmāyaṇa. En voici la liste que je crois complète. Je la donne par ordre alphabétique en commençant toutefois par Rāma, l'auteur de ces gloses. A tout seigneur tout honneur.

Rāma.

Agniveçya	Kataka
Amara	Katakakṛt
Apsamāsānta	Katakṛta
? Bheda.	Nighaṇṭu
Çakalya	Prâñca
? Dhātu	Tīrtha
Dhvani	Vaijayantī
? Dik.	Viçva
Halāyudha.	

Comme, dans l'espèce, il est assez facile de prendre le Pirée pour un homme, je mets un point d'interrogation devant les noms de « Bheda », de « Dhātu » et de « Dik » qui ne sont, peut-être, que des *mots*. « Nighaṇṭu » est le nom d'un glossaire védique. « Prāñca » est dit par Böhtlingk « östlicher Lehrer ». Enfin on désigne par « Vaijayantī » un dictionnaire spécial, sur lequel je n'ai pas d'autre renseignement.

La plupart de ces noms étant ignorés de Böhtlingk, le sont probablement aussi du plus grand nombre.

RAMAYAṆA

Spécimens du texte et du commentaire

Conformément à l'édition de Bombay (1888) et à celle dite du Sud, éditée également à Bombay (1905).

1er Kāṇḍa.

1, 2. traduction. Quel est actuellement, dans ce monde, l'homme vertueux, l'homme fort, juste, reconnaissant, véridique, ferme dans ses vœux ?

glose. [Vālmīki] développe sa question : « Qui donc, etc. » Le mot « donc » pour exprimer le doute; « actuellement », au temps présent, dans ce monde terrestre, « quel est donc l'homme vertueux », doué de qualités éminentes et multiples : tel est le sens. Dans cette multiplicité de louanges, il y a « matup » [c'est-à-dire emploi du suffixe *vant*]. Vient l'énumération : « Quel est l'homme fort, etc. » Cette force, cette puissance supérieure, caractérisée surtout par celle qui provient tout d'abord de la vertu des armes divines: « [qui donc] est doué de cette force ? » Qui, de plus, connaît les arcanes de la loi intégrale, de l'Ecriture et de la Tradition ? « Reconnaissant », c'est-à-dire qui oublie les nombreux torts qu'il a subis et qui estime comme multiple un seul service reçu par lui. « Véridique », c'est-à-dire qui, dans toutes les circonstances, raconte loya-

1. 2. texte. Ko 'nv asmin sāmprataṃ loke guṇavān, kaç ca vīryavān dharmajñaç ca kṛtajñaç ca satyavākyo dṛḍhavrataḥ

glose. atha praçnam abhinayati: ko 'nv iti, nuçabdo vitarke, sāmprataṃ vartamānakāle 'smil loke bhūlakṣaṇe ko nu guṇavān, praçastabahuguṇavān ity arthaḥ bhūmapraçaṃsāsu matup ; asyaiva prapañcaḥ, kaç ca vîryavân ity ādi, divyāstrabalādijaçaktiviçeṣeṇa parābhibhavasāmarthyaṃ vīryaṃ tadvān ; kaç ca çrautasmārtasakaladharmarahasyajñaḥ bahvīm apy apakṛtim upekṣyaikām apy upakṛtiṃ bahvīṃ manyata iti kṛtajñaḥ ; satyavâkyaḥ sarvāvasthāsv api yathāçrutadṛṣṭatattvārthavaktā ; dṛḍhavrata, āpady api dharmāya parigṛhītavrataviçeṣasya tyāgarahitaḥ.

lement ce qu'il a entendu ou vu. « Ferme dans ses vœux », qui, dans le malheur même, ne trahit pas les saintes obligations qu'il a contractées.

Nota. Les gloses suivantes ressemblent fort à celle-ci pour le procédé. Comme elles sont fort longues, je devrai me borner, pour ne pas allonger démesurément et inutilement ce travail, à ne relever que les mots qui offrent quelque intérêt. Cette loi que je m'impose, je l'observerai jusqu'au bout.

1. 4. t.... qui n'est pas envieux.
g. « qui n'est pas envieux » ; ne pouvoir supporter la supériorité des autres dans les *tapas*, tels que la science, la puissance : voilà l'envie ; il s'agit de celui qui ne l'éprouve pas.

1. 4. t.... anasūyakaḥ
g. anasūyako vidyaiçvaryāditapaḥsu paraunnatyāsahanam asūyā tadrahitaḥ ; asūyateḥ kaṇḍvādiyagantāl upatāpārthāṇ ṇvul.

Le glossateur renvoie ici à Pāṇini 3, 1, 27, règle « Kaṇḍvādibhyo yak », et pour le suffixe *ka* 3, 1, 133.

1, 10. t. qui a les clavicules charnues.
g. celui dont les clavicules disparaissent dans l'épaisseur des chairs ; dont les deux os claviculaires se rejoignent par les chairs de la poitrine.

1, 10, t.... gūḍhajatruḥ.
g. gūḍhajatrur gūḍhe māṃsalatvān nimagne jatruṇī vakṣo 'ṃsasaṃdhigate asthinī yasya.

Cette expression se retrouve II, 48, 29 et V, 35, 15.

1, 13. t.... prospère.
g. La répétition des épithètes de ce genre, suivant la glose, a pour but de faire connaître en Rāma la plénitude de la puissance et le reste.

1, 13, t.... çrīmān...
g. çrīmān ityevam ādīnāṃ paunaḥpunyaṃ sakalaiçvaryādimattvabodhanārtham.

L'abstrait *mattva* est assez intéressant.

1, 21, t. En voyant les préparatifs du sacre de [Rāma], l'épouse [du roi] Kaikayī.... demanda.
g. Kaikayī [était] la plus jeune épouse du roi [Daçaratha].
Le glossateur, pour expliquer la forme Kaikayī, rappelle les

1, 21, t .. tasyābhiṣekasaṃbhārān dṛṣṭvā bhāryātha Kaikayī ..... ayācata.
g.... Kaikayī rājñaḥ kanīyasī bhāryā ; atra Kaikeyīty eva yady api kekayaçabdād añi : « kekayamitrayur » ity ādinā yāde-

règles *aṅ*, *ṅīp* et *ṅīs*, concernant les affixes *a* et *ī*, et renvoie à Pāṇini 7, 3, 2, où on lit : « Kekayasyāpatyam : kaikeya : le descendant de Kekaya [s'appellera] Kaikeya ». Toutefois, conformément à la règle qui veut que l'on puisse changer la longue en brève « m*ā*ṣam » en « m*a*ṣam », sans rompre la mesure du vers, on peut aussi employer la forme Kaik*a*yī au lieu de Kaik*e*yī. On renvoie parfois aussi à la règle de Pāṇini, 4, 1, 48 : « puṃyogād ākhyāyām », pour expliquer la leçon Kekayī, adoptée par d'autres. Dans le cours du poème, en effet, ce nom est écrit, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre.

riyādeçe guṇe : « ādivṛddhau ṅīpi yasya » iti lope sādhu, tathāpi : « api māṣaṃ maṣaṃ kuryāc chandobhaṅgaṃ na kārayet » iti nyāyena Kaikayīti prayogaḥ ; puṃyogalakṣaṇe ṅīṣi « Kekayī » iti pāṭha ity anye.

1, 74. t. [Hanumat] lui montra le signe [de reconnaissance] et lui raconta ce qui s'était passé. Il gagna ainsi la confiance de Vaidehī ; puis il enfonça une porte.

1, 74, t. nivedayitvābhijñānaṃ pravṛttiṃ vinivedya ca samāçvāsya ca Vaidehīṃ mardayāmāsa toraṇam.

g. Hanumat montre à Sītā le signe de reconnaissance, sous forme d'anneau ; il lui raconte ce qui s'est passé, l'alliance de Rāma et de Sugrīva et tous les autres évènements. En lui racontant ainsi ce que fait Rāma dans l'unique but de la délivrer, il gagne sa confiance. « Ayant reçu en retour un [autre] gage de reconnaissance », dit le texte (cf. V, 38, 66), c'est-à-dire le joyau que Sītā portait dans sa tresse, [Hanumat enfonça] une porte, voisine de la porte extérieure du palais qui donnait sur le bosquet d'Açokas.

g. nivedayitveti : abhijñānam aṅgulīyakarūpam, pravṛttiṃ RāmaSugrīvasakhyādisarvavṛttāntam, samāçvasya Rāghavasya sarvo 'pi vyāpāras tvatpratyāpattyekaphalaka ity āditattvakathanena Vaidehīṃ samāçvāsya : « gṛhītvā pratyabhijñānam » iti pāṭhe pratyabhijñānaṃ Sītālakasthitacūḍāmaṇirūpam, toraṇam Açokavanikāgataprāsādabahirdvārasaṃniveçam ; cakārād Açokavanaṃ ca mardayāmāsa.

Par le mot *ca*, il faut entendre qu'Hanumat saccagea *aussi* ce bosquet.

Nota. Le plus souvent, comme ici, je me verrai forcé de donner seulement le sens général de la glose, soit en abrégeant celle-ci, soit en la commentant à mon tour ; cela, sous peine d'être prolixe ou inintelligible.

L'édition du sud donne ainsi le second pāda : « pravṛttim *ca* nivedya ca » (çloka 73), et glose ainsi le premier *ca* : « ādyacakāreṇa naiva daṃçān na maçakān ity ā likam samuccīyate. Par le premier *ca* on ajoute [on sous-entend] le commencement : ni les taons, ni les moustiques... » Voilà qui est parfaitement inintelligible. Cette glose se rapporterait-elle à un autre passage et aurait-elle été insérée ici par erreur ? Je l'ignore.

4, 2, t. Le Ṛṣi dicta vingt-quatre milliers de çlokas, répartis en cinq cents sargas, qui forment six kāṇḍas, outre un [kāṇḍa] supplémentaire.

g. [Vingt-quatre] « caturviṃçat » au lieu de « caturviṃçati » pour le besoin du vers ; « çatān » [ce mot] est aussi du masculin [et non pas seulement du neutre]. Le chiffre de cinq cents sargas comprend aussi celui des supplémentaires ; voilà ce qu'on dit ; mais d'après les Katakakṛtas ce çloka est une interpolation ; il n'est pas ancien ; fondés sur ce que le chiffre donné est au-dessous du chiffre réel, sans même parler des sargas de l'Uttarakāṇḍa.

4, 2, t. caturviṃçatsahasrāṇi çlokānām uktavān ṛṣiḥ tathā sargaçatān pañca ṣaṭkāṇḍāni tathottaram.

g. caturviṃçad iti caturviṃçatir ity arthakaç chāndasaḥ, çatān iti puṃliṅgo 'py evam, tatra pañcaçatarūpasargasaṁkhyā ṣaṭkaṇḍānām eva, çlokasaṁkhyā tu sottarāṇām ity āhuḥ ; Katakakṛtas tu : uktasaṁkhyāpekṣayā ṣaṭtriṃçatsargasaṁkhyādhikyadarçanāt, caturviṃçatsahasrāpekṣayā çlokasaṁkhyāyā apyādhikyadarçanāc ca, uttarakāṇḍīyasargasaṁkhyānukteç ca, prakṣipto 'yaṃ çloko na tv ārṣa ity āhuḥ.

En effet, les six premiers Kāṇḍas comptent 534 sargas et le septième, le supplémentaire, en a 111, ce qui donne le total de 645. Que sont les Katakakṛtas ? Sont-ce des glossateurs formés à l'école de Kataka ? Ou simplement les commentaires de Kataka, désignés par ce mot qui se lit encore IV, 30, 16 et 35 ; VI, 37, 36 ? L'édition du sud donne ce çloka, mais sans commentaire. Je ne la citerai désormais que lorsqu'elle fournira quelque indication intéressante.

6, 17, t. Les membres des quatre castes, de la première à la quatrième, honorent les Dieux et les hôtes ; ils sont reconnaissants, généreux, braves, pleins d'héroïsme.

6, 17, t. varṇeṣv agryacaturtheṣu devatātithipūjakāḥ kṛtajñāç ca vadānyāç ca çūrā vikramasaṃyūtāḥ.

g. D'abord [le poete] a fait l'éloge du roi [d'Ayodhyā] puis [à partir du 6e çloka] : « Dans cette ville excellente », il a loué [les habitants], et en premier lieu les Brāhmanes ; maintenant, il décrit en bloc les qualités des [autres] castes, à commencer par les Kṣatriyas : « Les castes », dit-il, les trois [castes] qui ont pour quatrième la plus éminente ; la caste la plus éminente est celle des Brahmanes. Toutes les castes, dont celle-ci forme la quatrième [tout en étant la première] : voilà ce qu'il convient de suppléer. « Qu'on soit généreux, ivre de libéralités », dit Viçva ; ainsi étaient-ils tous : voilà ce qu'il faut suppléer.

g. prathamaṃ rājānaṃ stutvā « tasmin puravare » ity ādibhir brāhmaṇapraçaṃsā kṛtā, idānīṃ kṣatriyādisādhāraṇyena varṇāḥ praçaṃsyante : « varṇeṣv » iti tribhiḥ agryacaturtheṣv agryo brāhmaṇaḥ sa caturtho yeṣāṃ teṣu, sarve varṇā iti çeṣaḥ : « vadānyo dānaçauṇḍaḥ syāt » iti Viçvaḥ, sarvatrāsann iti çeṣaḥ.

Voici comment l'édition du sud glose les mots « varṇeṣv agryacaturtheṣu » : agryaḥ agre bhavo Brāhmaṇaç caturtho yeṣāṃ te agryacaturthāḥ teṣu varṇeṣu vartamānā narāḥ. Le Brahmane est le premier, il est à la tête. Les castes dont la [caste] brahmanique est la quatrième ont pour quatrième celle qui est à leur tête ; [il s'agit] de ceux qui appartiennent à ces castes. La Palice n'eût pas mieux dit.

7. 4. t. [A la cour de Daçaratha] étaient deux célèbres Ṛtvijs, les meilleurs des Ṛṣis : Vasiṣṭha et Vāmadeva, ainsi que d'autres conseillers.

7, 4, t. ṛtvijau dvāv abhimatau tasyāstām ṛṣisattamau Vasiṣṭho Vāmadevaç ca mantriṇaç ca tathāpare.

g. Deux célèbres Ṛtvijs ; deux principaux Ṛtvijs ; et d'autres conseillers, distincts des huit premiers mentionnés [au çloka précédent], suivant quelques uns ; par l'expression « d'autres conseillers », la qualité de conseiller est aussi attribuée à Vasiṣṭha et Vāmadeva, observe Tīrtha. Ceci ne serait pas exact, et par la mention spéciale que l'on fait de Vasiṣṭha et de Vā-

g. abhimatau ṛtvijau mukhyartvijau, apare uktāṣṭapradhānamantrivyatiriktā ity eke ; pare mantriṇa ity uktyā VasiṣṭhaVāmadevayor mantritvam api sūcyata iti Tīrthaḥ ; tan na : « mantriṇaç ca tathā » iti pāṭhe pareṣāṃ ṛtviktvalābhe 'pi VasiṣṭhaVāmadevayor mantritvasya çabdamaryādayā vyaṅgamaryādayā cālābhāt ; vastutaḥ : « tathāpare » ity asya ṛtvija ity

madeva on pourrait croire que tous deux sont des ṛtvijs, ou des conseillers, à l'exclusion des [huit] autres [énumérés dans le çloka suivant]. En réalité, tous étaient des ṛtvijs et des conseillers, mais à leur tête se trouvaient Vasiṣṭha et Vāmadeva.

arthaḥ, mantriṇaç cety asya Vasiṣṭhādyā iti çeṣaḥ ; amātyā deçādikāryanirvāhakāḥ ; mantriṇo vyavahāradraṣṭāra iti bhedaḥ.

Le reste de la glose, que je me borne à résumer ici, est consacré à établir la différence entre l' « amātya » et le « mantrin » ; le premier s'occupe, en général, des affaires du pays, tandis que l'autre serait plus spécialement chargé d'inspecter les transactions commerciales. Pour « Bheda », est-ce un nom propre de glossateur, opposé à Tīrtha, ou simplement le mot « différence » ? Je ne sais. L'expression « vyaṅga » se retrouve VII, 73, 12, glose.

7, 7. t. [Ils étaient] opulents, magnanimes, instruits dans les armes, pleins de fermeté, d'un grand renom, dévoués, dociles aux ordres [du roi].

7, 7. t. çrīmantaç ca mahātmānaḥ çastrajñā dṛḍhavikramāḥ kīrtimantaḥ praṇihitā yathāvacanakāriṇaḥ.

g. « Instruits dans les armes », par exemple dans la science de l'arc ; « dévoués », appliqués à toutes les affaires du prince ; « dociles aux ordres » du roi, sous-entendu. — L'édition du sud explique « praṇihitāḥ » par « apramattāḥ » (6, premier pāda).

g. çastrajñāḥ çastrapratipādakadhanurvedavidaḥ : praṇihitāḥ sarvarājakāryeṣu sāvadhānāḥ, yathāvacanakāriṇaḥ rājna iti çeṣaḥ.

9. 5. t. L'Indra des ascètes ne connaîtra personne autre que son père avec lequel seul il passera sa vie. Le magnanime [solitaire] observera doublement le Brahmacarya.

9, 5, t. nānyaṃ jānāti viprendro nityaṃ pitranuvartanāt, dvaividhyaṃ brahmacaryasya bhaviṣyati mahātmanaḥ.

g. « Il ne connaît pas », c'est-à-dire il ne connaîtra rien autre, le présent pour le futur, à cause de l'imminence de l'évènement ; [rien autre] que la fréquentation de son père, que la cohabitation paternelle. « Le double brah-

g. nānyam iti jānātīti bhaviṣyati vartamānasāmīpyāt, pitranuvartanāt pitrā sahavāsāt, brahmacaryasya dvaividhyam, mekhalājinādidhāraṇarūpaṃ mukhyaṃ brahmacaryam, dāreṣu ṛtugamanarūpaṃ paraṃ

macarya » ; le principal consiste dans le port de la ceinture, de la peau d'antilope, etc ; [c'est la continence absolue] ; l'autre forme de brahmacarya, qui est secondaire, consiste à ne fréquenter les femmes que dans leur saison [c'est la continence conjugale]. Pour la formation de « dvaividhya » au moyen du suffixe « ya », cf. Pāṇini 5, 1, 123, 124.

gauṇam, tatprakāradvayam apy asya bhaviṣyati, dvividhaçabdād bahuvrīheḥ ṣyañ.

L'édition du sud (5, premier pāda) commente ainsi l'expression « dvaividhyaṃ brahmacaryaṣya » : « dvaividhyaṃ dvaidhībhāvaḥ strīsaṅgakṛto brahmacaryasya nāça ity arthaḥ : La fréquentation des femmes cause doublement la ruine du brahmacarya : voilà le sens ». Cette interprétation diffère essentiellement de la précédente.

9, 18, t. Le fils du Ṛṣi, ainsi amené par le roi des Aṅgas et par les courtisanes, le dieu alors fit pleuvoir et Çāntā lui fut donnée.

9, 18, t. evam Aṅgādhipenaiva gaṇikābhir ṛṣeḥ sutaḥ ānīto 'varṣayad devaḥ Çāntā cāsmai pradīyate.

g. « Ainsi », c'est-à-dire, à la voix des ministres et du Purohita, « le fils du Ṛṣi [fut] amené par les courtisanes », par leur moyen. Le dieu, Indra, répandit de la pluie sur cette contrée et « Çāntā lui est donnée », lui fut donnée ; le présent pour exprimer un passé récent.

g. evam amātyapurohitavacanād gaṇikābhis taddvārā ṛṣisuta ānītaḥ ; deva Indraḥ parjanyam avarṣayat taddeçe ; Çāntā cāsmai pradīyate pradattā; vartamānasāmīpye laṭ ; yady api Sanatkumāroktyanuvādena bhaviṣyannirdeça ucitaḥ, tathāpi rājñaḥ saṃtoṣādhikyāya svaprocyamānakāle vṛttam eva tad iti bodhayituṃ bhūtanirdeçaḥ.

De même qu'en rapportant les paroles de Sanatkumāra, on se sert du futur, ainsi l'on se sert du passé, pour faire connaître cette histoire, lorsqu'on la racontera à la satisfaction du prince.

Plus haut (9, 5) le présent était employé au lieu du futur, pour exprimer l'imminence d'un évènement.

11, 8. t. [Le roi] choisira le meilleur des Deux-fois-nés, ô prince vertueux.

11, 8. t.... dvijaçreṣṭhaṃ varayiṣyati dharmavit.

g. « Il choisira » ; il fera un choix, il le fait : c'est un causal.

g. varayiṣyati varaṇaṃ kariṣyati, tat karotīti ṇic.

13, 19, t. Nous exécuterons les ordres donnés, sans en transgresser aucun. Appelant Sumantra, Vasiṣṭha lui dit.

g. « Comme cela a été dit » ; ce qui a été dit par toi, cela [sera] bien obéi, suivant que cela fut dit, sans transgression de ce que tu as dit ; rien ne sera omis : voilà ce qu'il faut suppléer ; ce qui a été dit ; le participe passé dans le sens d'une chose établie. L'ordre, comme tu le donneras, ainsi nous l'accomplirons : et certes rien n'en sera perdu. Suit une série d'ordres [de Vasiṣṭha].

13, 19, t. yathoktaṃ tat kariṣyāmo na kiṃcit paribāsyate, tataḥ Sumantram āhūya Vasiṣṭho vākyam abravīt.

g. yathoktam iti, yat tvayoktaṃ tad yathoktaṃ tvad uktānatikrameṇa suvihitam, na kiṃcit tatra lupyata iti çeṣaḥ, kiṃcoktam, bhāve ktaḥ, vacanaṃ yathā kathayiṣyasi tac ca tathaiva kariṣyāmaḥ, tatrāpi na kiṃ cid dhīnaṃ bhaviṣyati, tato niyojanānantaram.

Nota. Pour bien saisir le sens de la glose, il est indispensable, le plus souvent, de se reporter, non seulement au texte, ce qui est par trop évident, mais aussi au contexte.

14, 38, t. Les membres du cheval furent tous jetés dans le feu, selon les rites, par les Brahmanes réunis au nombre de seize Ṛtvijs.

g. La glose fait observer qu'il n'y a point de césure dans ce çloka ; elle y voit une intention chez le poète qui veut exprimer ainsi la rapidité avec laquelle s'accomplit le rite qu'il décrit ici.

14, 38, t. hayasya yāni cāṅgāni tāni sarvāṇi Brāhmaṇāḥ agnau prāsyanti vidhivat samastāḥ ṣoḍaçartvijaḥ.

g. hayasyeti sarvāṇi Brāhmaṇā ity atra guror api laghūccāraṇatayā laghukāryakaratvasya cchandaḥçāstra uktatvān na cchandobhaṅgaḥ.

15, 12. A ces paroles de tous les Suras, [Brahmā] ayant réfléchi, répondit : Eh bien ! voici le moyen de détruire ce pervers.

g. La glose donne à l'interjection « hanta » un sens qu'elle n'a pas ici. Ce n'est nullement dans un sentiment de « commisération » pour Rāvaṇa que Brahmā prononça ce mot ; aussi ai-je cru devoir le traduire tout autrement que par « hélas ».

15, 12. evam uktaḥ Suraiḥ sarvaiç cintayitvā tato 'bravīt ; hantāyaṃ viditas tasya vadhopāyo durātmanaḥ.

g. evam iti Bhagavān Brahmeti çeṣaḥ hantety anukampāyām.

16, 29. t.... Telle fut la manière dont le roi distribua le breuvage à chacune de ses épouses.

g. Après avoir commenté longuement les parts de breuvage distribuées à ses femmes par Daçaratha, la glose qui vient de citer un passage de Kālidāsa, sans le préciser autrement, termine par deux vers empruntés au Pādmapurāṇa, dont voici le sens : Les quatre fils de Daçaratha furent associés deux par deux. Rāma et Lakṣmaṇa, d'un côté, Bharatha et Çatrughna, de l'autre, d'après la part de breuvage donnée à leurs mères.

Les portions étaient inégales et correspondaient à celles de l'essence de Viṣṇu, incarnée en chacun d'eux.

Dik paraît être le nom d'un glossateur, mais, dans l'espèce, il est facile, je le répète, de prendre le Pirée pour un homme.

Je n'ai pas à citer ici, non plus que bien ailleurs, l'édition du sud qui donne le même texte sans commentaire.

16, 29, t.... evaṃ tāsāṃ dadau rājā bhāryāṇāṃ pāyasaṃ pṛthak.

g.... uktaṃ ca Pādme : « yugaṃ babhūvatus tatra susnigdhau RāmaLakṣmaṇau tathā BharataÇatrughnau pāyasāṃçavaçāt svataḥ » itīti Dik.

18, 8, t.... le neuvième jour lunaire.

g. La glose observe que le suffixe *ka* ne modifie pas le sens ordinaire du mot.

18, 8. t.... nāvamike tithau.

g. nāvamike navamyām tithau svārthe ṭhak.

L'édition Sud, après le çloka 7[e], donne comme titre au reste du sarga : « ÇrīRāmāvatāraghaṭṭaḥ », expression pittoresque que l'on pourrait traduire : « Point de débarquement de l'avatar du vénérable Rāma », ou en la paraphrasant : « Moment et lieu où Viṣṇu descendit en ce monde, lorsqu'il s'incarna dans la personne de Rāma ».

C'est la première fois que je rencontre une indication de ce genre ; c'est aussi la seule, sauf erreur.

20, 11, t. J'ai obtenu avec peine cet [enfant] ; n'emmène pas Rāma, de mes quatre fils [celui qui fait] ma suprême joie.

g. « avec peine », avec difficulté ; parfois le texte porte « duḥkhena », [peine] caractérisée par [l'oblation de nombreux]

20, 11, t. kṛcchreṇotpāditaç çāyaṃ na Rāmaṃ netum arhasi ; caturṇām ātmajānāṃ hi prītiḥ paramikā mama.

g. kṛcchreṇa duḥkhena, kvacit : « duḥkhena » ity eva pāṭhaḥ, yajñadīkṣādilakṣaṇena, paramikātiçayitā svārthe kaḥ ; ca-

sacrifices, cérémonies, etc.

« Ma joie suprême », surabondante ; le suffixe *ka* dans son sens propre (voir ci-dessus).

turṇām iti, nirdhāraṇe ṣaṣṭhī, teṣāṃ madhyē 'smin mama prītir adhikety arthaḥ.

« Des quatre », le génitif dans le sens de distinction ; entre ces quatre [fils] ma joie suprême : voilà le sens. — Daçaratha « distingue » Rāma entre ses quatre fils, par le contentement supérieur qu'il lui apporte. L'édition du sud, 11, 3ᵉ pāda, a « duḥkhena ».

20, 25. t.... Ce jeune enfant, ô Brahmane, mon pauvre fils, non, je ne te le donnerai pas.

20, 25, t. bālaṃ me tanayaṃ brahman naiva dāsyāmi putrakam.....

26... Je ne te donnerai pas mon pauvre fils.

g. La glose observe que, pour exprimer l'excès de sa douleur, Daçaratha répète le mot « putraka », et qu'il n'y a pas faute dans cette répétition.

26, t.... te naiva dāsyāmi putrakam....

g. ati duḥkhitoktitvāt tasya putrakaçabdayoḥ paunaruktyaṃ na doṣaḥ, putrakamity anukampāyāṃ kan.

Le suffixe *ka* sert ici à marquer la compassion. En français on dit : mon *pauvre* enfant.

Le lecteur aura sans doute remarqué les différents termes que la glose emploie pour désigner ce suffixe.

49, 2, t. J'ai interrompu le tapas du magnanime Gautama, et j'ai encouru sa colère pour cette entreprise utile aux Suras.

g. « Utile aux Suras », autrement, certes, la rigueur de son ascétisme eût entraîné la déchéance générale des Suras : tel est le sens.

49, 2 t. kurvatā tapaso vighnaṃ Gautamasya mahātmanaḥ krodham utpādya hi mayā Surakāryam idaṃ kṛtam.

g. Surakāryam iti, anyathā hy ugratapasā sakaladevasthānāpahāras tena kṛtaḥ syād iti bhāvaḥ.

« C'est que, s'il n'avait pas maudit, lisons nous dans la glose suivante, le grand ascète n'aurait pas vu d'obstacle à son tapas : mahataḥ çapena vinā na tapovyaya iti bhāvaḥ ».

Dans les cas analogues, il n'est pas besoin de *maudire* quelqu'un pour perdre le bénéfice de son ascétisme, il suffit de se mettre en colère, de se troubler.

IIe Kāṇḍa.

5, 8, t. En le voyant dans cette respectueuse attitude, le Purohita adressa des paroles d'affection et d'éloge à Rāma qui le méritait et qui en fut réjoui.

5, 8, t. sa cainaṃ praçritaṃ dṛṣṭvā saṃbhāṣyābhiprasādya ca priyārhaṃ harṣayan Rāmaṃ ity uvāca Purohitaḥ.

g. Il le salua par des paroles d'affection, telles que : « Mon fils, etc. » [littéralement : mon veau], et l'aborda aussi avec des paroles d'éloges : voilà ce qui est à suppléer. [Rāma] qui était digne d'affection, c'est-à-dire qui méritait ces paroles affectueuses. L'explication des deux verbes « saṃbhāṣya » et « abhiprasādya » est assez curieuse.

g. saṃbhāṣya vatsetyādi saṃbodhya, abhiprasādya stutibhir iti çeṣaḥ, priyārhaṃ priyokty arham.

5, 10, t. Demain, le roi t'associera au trône.

5, 10, t. prātas tvām abhiṣektā hi yauvarājye narādhipaḥ....

g. La glose observe que ce verbal désigne le futur.

g. abhiṣektā luṭ.

12, 89, t. Kausalyā, lorsqu'elle nous aura perdus, moi, Rāma, et mes deux [autres] fils, incapable de supporter ces malheurs, la reine me suivra [dans la mort].

12, 89, t. Kausalyā māṃca Rāmaṃca putrauca yadi hāsyati, duḥkhāny asahatī devī mām evānugamiṣyati.

g. Si Kausalyā vient à nous perdre, moi et Rāma, vient à être privée de tous deux ; par *et* [on entend] Sumitrā : si [Sumitrā perd] ses deux fils, et, par *et* [il faut entendre] Rāma et moi ; si [chacune de ces reines] vient à être privée de nous tous, alors Kausalyā et Sumitrā ne pouvant supporter tant de maux me suivront dans la mort. Lakṣmaṇa, s'attachant constamment aux pas de Rāma, et Ça-

g. yadi Kausalyā māṃ Rāmaṃ ca hāsyati, tābhyāṃ hīnā bhaviṣyati, cāt Sumitrā yadi putrau ca cād Rāmaṃ māṃ ca etair yadi hīnā bhaviṣyati, tadā duḥkhāny asahatī, devī Kausalyā Sumitrā ca mām evānumariṣyati ; Lakṣmaṇasya Rāmeṇa saha niyatam gamanāc Chatrughnasya Bharatānuyāyitve 'py atīva tvadanurañjanaṃ kurvato Rāmasyeva tasyāpi tvayā krūratayā nirākaraṇāt putrau hā-

trūghna suivant aussi Bharata, Rāma, bien que rempli de déférence pour toi, étant envoyé en exil par toi, par ta cruauté, [Kausalyā] perdra [Rāma, et Sumitrā] ses deux fils ; par là [Daçaratha rend] manifeste l'extrême barbarie de Kaikeyī. — Le langage incohérent du roi se justifie par l'excès de sa douleur.

syatīty uktam ; tena tasyāḥ krauryātiçayo vyaṅgyaḥ ; rājñaḥ çokātiçayavattvād visaṃsthulavākyaprayogo na doṣāya.

La glose se ressent un peu de cette incohérence. Rāma était le fils unique de Kausalyā, comme on sait, et Sumitrā la mère de Lakṣmaṇa et de Çatrūghna, ainsi que le remarque la glose de l'édition du sud (12, 92), qui de plus traduit « devī » par « Sumitrā ».

Le lecteur remarquera le rôle que la glose attribue aux deux *ca* du texte.

15. 1. t. Après avoir ainsi passé la nuit, les Brahmanes, profondément versés dans les Vedas, se tenaient là avec les chapelains royaux.

15, 1. t. te tu tām rajanīm uṣya Brāhmaṇā Vedapāragāḥ upatasthur upasthānam saha rājapurohitāḥ.

g. Il s'agit des invités du roi [au sacre de Rāma]. La glose, comme je l'ai fait remarquer ailleurs, corrige la faute uṣ*ya* pour uṣ*itvā*, sans la signaler comme telle. De plus elle fait observer que dans l' *adhikaraṇa* upasthānam qui est ici comme apposition à « rājadvaram », il y a « lyuṭ », emploi du suffixe « ana ».

g... te tv ity ādi, te rājapreritāḥ, uṣyoṣitvā, upasthānam rājadvāram, adhikaraṇe lyuṭ.

La glose de l'édition du sud traduit « upasthānam » par « sadaḥ ».

15, 35, t. On voyait partout des loups admirablement sculptés et [autres] œuvres d'art ; l'esprit et l'œil étaient captivés par tant de magnificence.

15, 35, t. sukṛtehāmṛgākīrṇam sūtkīrṇam bhaktibhis tathā manaç cakṣuç ca bhūtānām ādadat tigmatejasā.

g. Le glossateur décompose le mot « sukṛta ». Il traduit *su* par « suṣṭhu nirbhita ». Le palais de Rāma était plein de loups merveilleusement sculptés dans l'or et autres métaux. Il donne, d'après Amara, les divers noms du loup. (Cf. Amarakoṣa V, 16).

g. sukṛtaiḥ svarṇādinā suṣṭhu nirbhitair īhāmṛgair vṛkair ākīrṇam vyāptam : « kokas tvīhāmṛgo vṛkaḥ » ; bhaktibhir vardhakīnāṃ sūkṣmacitraçilpair utkīrṇam citravat, tigmatejasātiçayitaçobhayā, yad vā pratibimbitasūryakiraṇaiḥ.

Le palais était rempli de chefs-d'œuvre d'art qui éblouissaient le regard par leur éclatante beauté, rehaussée encore par les rayons solaires que réfléchissaient les métaux dont ils étaient formés.

L'édition du sud (4e pāda) se borne à gloser l'expression « bhaktibhiḥ » de la même façon d'ailleurs que celle de Bombay : « vardhakīnāṃ sūkṣmacitraçilpaiḥ », littéralement : « œuvres délicates et variées d'artistes ».

24, 34, t.... Lorsque tu seras de retour,... à l'abri de tout reproche paternel, je m'endormirai au sein du suprême bonheur.

24, 34, t.... pratyāgate... pitur ānṛṇyatāṃ prāpte svapiṣye paramaṃ sukham.

g. ānṛṇyatām, svārthe ṣyañ.

g. Le suffixe *ya* est employé dans son sens ordinaire, dans le sens passif ; « ānṛṇyatā » signifie le fait de ne pouvoir être blâmé.

L'édition du sud (3e et 4e pādas) offre une variante, sans importance d'ailleurs : « pitur ānṛṇyatāṃ prāpte tvayi *lapsye* paraṃ sukham ». Point de glose.

28, 10, t. Des lianes et des broussailles encombrantes où l'on entend le kṛkavāku, le manque d'eau, des sentiers très difficiles : de là le pénible [séjour] de la forêt.

28, 10, t. latākaṇṭakasaṃkīrṇāḥ kṛkavākūpanāditāḥ nirapâç ca suduḥkhāç ca mārgā duḥkham ato vanam.

g. Le « kṛkavāku » est un coq des bois [ou de bruyères] ; d'autres disent que c'est le « saratha [ou saraṭa, sorte de lézard] ».

g. kṛkavākur vanakukkuṭaḥ, saraṭha ity anye, nirapā nirgatodakāḥ : « ṛkpūḥ » ity Apsamāsāntaḥ.

Böhtlingk cite ce çloka, mais sans la glose. Il ignore aussi le mot « ṛkpū », de même que le nom d' « Apsamāsānta », celui d'un glossateur, vraisemblablement.

L'édition du sud se borne à définir, comme ici, « kṛkavāku » ou, au pluriel, « kṛkavākavaḥ » par « vanakukkuṭāḥ » et « nirapāḥ » par « nirgātajalāḥ ».

38, 4, t. A qui et en quoi a-t-elle pu [nuire], cette vénérable fille du meilleur des rois, pour que, vêtue d'écorce, elle [vive] comme une insensée Çramaṇī, née au milieu des bois ?

38, 4, t. iyaṃ hi kasyāpi karoti kiṃcit tapasvinī rājavarasya putrī, yā cīram āsādya vanasya madhye jātā visaṃjñā çramaṇīva kācit.

g. La forêt, l'écorce convenable à ceux qui errent dans les forêts. A qui et en quoi nuit-elle ? Style emphatique. Mais non [elle ne fait aucun mal à personne]: voilà le sens. Il s'agit de quelque chose comme un tort fait au royaume. Insensée, égarée, comme une Çramaṇī, comme une mendiante, que le zèle dans l'accomplissement de ses devoirs a conduite à l'égarement.

g. vanasya vanagamanayogyacīrasya, kasyāpi kiṃcit karoti : kākuḥ ; api tu nety arthaḥ ; kiṃcid rājyapratibandhādi, visaṃjñā aparicitā çakyārthānuṣṭhānaprasaṅgataḥ prāptamohā çramaṇīva bhikṣukīva.

Cette glose est assez bizarre. L'édition du sud offre une leçon un peu différente, la voici : « iyaṃ hi kasyāp*a*karoti kiṃcit tapasvinī rājavarasya *kanyā*, yā cīram āsādya *ja*nasya madhye *sthitā* visaṃjnā çramaṇīva kācit » (5e çloka).

Cette leçon vaut mieux, suivant moi ; « apakaroti » est préférable à « api karoti » puisque ce verbe signifie nuire, opprimer ; et « janasya madhye sthitā » explique l'égarement de la solitaire, perdue ainsi au milieu de la foule.

J'ai dû, dans ma traduction, ne tenir compte que du texte que j'avais sous les yeux. D'autre part, j'aurais dû laisser à « visaṃjnâ » sa signification propre « hors de sens », mais le contexte semblait s'y opposer.

40, 42, t. Le tigre des hommes ne put supporter le lamentable aspect de son père et de sa mère : il était comme un éléphant piqué d'aiguillons.

g. un aspect qui engendre la douleur, c'est-à-dire un aspect tel que celui d'où nait la douleur.

La glose renvoie ici à Pāṇini 3, 2, 101, qui formule ainsi sa règle : « anyeṣvapi [et non anyatrāpi] dṛçyate ». Il s'agit du suffixe *a*.

Une autre leçon porte « duḥkhadam » ; elle a été adoptée par l'édition du sud.

40, 42, t. na hi tatpuruṣavyāghro duḥkhajaṃ darçanaṃ pituḥ mātuç ca sahituṃ çaktas totrair nunna iva dvipaḥ.

g. duḥkhajaṃ duḥkhaṃ jāyate 'smāt tādṛçam : « anyatrāpi dṛçyate » iti ḍaḥ ; « duḥkhadam » iti pāṭhāntaram, lokadṛṣṭyedam, sahitum, « tīṣasaha » iti veṭ ; duḥkhitau pitarau draṣṭuṃ na çakta iti yāvat ; totram aṅkuças tatpīḍito dvipo yathā svapṛṣṭhavartivastudarçanāçaktas tadvat, asya ca Kaikeyīvākyam evāṅkuçaḥ.

La glose renvoie à Pāṇini, 7, 2, 48, au sujet du suffixe *iṭ*.

Elle explique enfin que la vue de ses parents qui couraient après lui était insupportable à Rāma, comme l'est à l'éléphant l'aiguillon, ou plutôt le crochet de son cornac. Un autre aiguillon qui accélérait sa fuite, c'était l'ordre de Kaikeyī.

49, 13. t. Sūta ! dit soudain à son conducteur le vénéré [Rāma], le meilleur des hommes, d'une voix pareille à celle du Haṃsa enivré [d'amour].

g. C'est l'unique endroit où je trouve marqué le pluta, bien

49, 13, t. sūta 3 ity eva cābhāṣya sārathiṃ tam abhīkṣṇaçaḥ haṃsamattasvaraḥ çrīmān uvāca puruṣottamaḥ.

g. sūta 3, plutaḥ, çṛṇv ity ādiḥ, ābhāṣya saṃbodhya haṃsamattasvaro mattahaṃsasvaraḥ.

que les vocatifs ne manquent pas dans le Rāmāyaṇa où les personnages s'interpellent constamment les uns les autres. Ce pluta empêche le saṃdhi ; le mot qui en est frappé est dès lors pragṛhya. « Cocher, écoute, » dit Rāma en interpellant Sumantra.

La glose refait le composé « haṃsa° » en mettant, suivant l'ordre, l'adjectif avant le substantif.

L'édition du sud note le pluta sans observation.

51, 24, t. Cependant, puisse-t-il vivre, Daçaratha ! Puissions-nous, de retour de notre exil sylvestre, revoir ce [prince] magnanime, fidèle à ses vœux.

g. La glose observe que ce précatif exprime l'affection. On s'en doutait bien un peu.

51, 24, t. api jīved Daçaratho vanavāsāt punar vayam pratyāgamya mahātmānam api paçyāma suvratam.

g. api jīved iti saṃbhāvane liṅ, api ca, api paçyāma api drakṣyāmaḥ.

C'est, sans doute, par distraction qu'elle écrit « drakṣyāmaḥ » à l'indicatif, au lieu de l'impératif. Peut-être ce visarga intempestif n'est-il qu'une simple coquille.

L'édition sud, dont par ailleurs le texte est identique, emploie l'optatif « paçy*e*ma », au lieu de l'impératif « paçy*ā*ma ». Cette leçon vaut mieux, peut-être.

59, 1, t. Mes chevaux, à mon retour, refusaient d'avancer sur la route ; ils pleuraient à chaudes larmes sur Rāma, relégué dans la forêt.

59, 1. mama tv açvā nivṛttasya na prāvartanta vartmani, uṣṇam açru vimuñcanto Rāme saṃprasthite vanam.

g. Après avoir raconté l'histoire de Rāma, Sumantra dit ce qui lui arriva, lors de son retour à la ville. Mes chevaux, dit-il, les chevaux que j'avais attelés n'avançaient pas ; ils n'étaient plus, comme auparavant, tout ardeur pour traîner le char : tel est le sens.

g. evaṃ Rāmavṛttāntam uktvâ pratyāgatisamayānubhūtasvadeçapuravṛttāntam āha : mama tviti ; mamāçvā manniyamyāçvā na pravartanta, yathāpūrvaṃ rathavahanonmukhā nābhūvann ity arthaḥ, jātyāçvasvabhāvavarṇanena svabhāvoktir atrālaṁkārah.

Cette description de la nature propre aux chevaux de race constitue la figure de rhétorique dite : Description du naturel.

Ces chevaux pleurant leur maître, rappellent ceux d'Achille. Cf. Iliade XVII, 437 et suiv.

L'édition du sud insère entre crochets et avec une numérotation spéciale quatre çlokas, inconnus de l'édition de Bombay, qu'elle semble, par cette disposition typographique, donner comme interpolés, bien qu'elle ne le dise pas.

64, 72. t. Bienheureux ceux qui verront Rāma, pareil à Çukra revenu dans sa route ! O Kausalyā, l'égarement de mon esprit arrête complètement [les pulsations de mon] cœur !

64, 72, t. drakṣyanti sukhino Rāmaṃ Çukraṃ mārgagataṃ yathā ; Kausalye cittamohena hṛdayaṃ sīdate tarām.

g. La glose met en présence, cela lui arrive souvent, les deux commentateurs Tīrtha et Kataka. Pour le premier, Rāma, de retour dans Ayodhyā, est comparé à la planète Çukra [identifiée à Venus] qui rentre dans son orbite, après une période de déviation ou d'égarement ; tandis que Kataka, ayant lu çuka au lieu de Çukra, parle d'un perroquet échappé de la main ou de la cage, envolé quelque part, qui revient près de ceux à qui il sert de jouet.

g. Çukraṃ mārgagataṃ yathā, maudhyādi vihāya svoccamārgagataṃ Çukramivety artha iti Tīrthaḥ ; Katakas tu : « çukaṃ mārgagataṃ yathā » iti pāṭhaḥ ; hastāt pañjarād vānyadeçagataṃ punaç ca mârgaṃ yathā sthānaṃ gataṃ prāptaṃ çukaṃ krīḍāçukam ivety artha ity āhā ; cittamohena duḥkhātiçayaprāptamūrchayā, sīdate tarām atiçayena çīryatīva.

Daçaratha, dans l'excès de son chagrin, sent son esprit s'égarer, son cœur défaille sous l'étreinte de cette douleur.

Böhtlingk observe qu'au passif on dit « çīryati » quelquefois, au lieu de « çīryate », mais les exigences de la métrique, invoquées pour justifier cette sorte d'anomalie, n'existent pas ici.

L'édition du sud adopte la leçon « Çukra » qui d'ailleurs est plus digne de Rāma que l'on souffre de voir comparé à un perroquet. Elle dispose toutefois le çloka différemment ; voici son texte : « nivṛttavanavāsaṃ tam Ayodhyāṃ punar āgatam drakṣyanti sukhino Rāmaṃ Çukrāṃ mārgagataṃ yathā ».

Dans l'édition du sud, ces quatre pādas forment les deux derniers du çloka 71 et les deux premiers du suivant.

65, 19, t. A la vue des deux reines endormies et du roi qui dormait aussi, on eût dit le gynécée sans souffle.

g. Ces deux reines que par leur respiration, etc., on voyait endormies, le roi qui dormait lui aussi, à cet aspect, et, dans la circonstance, on croyait le gynécée lui-même tout entier privé de souffle. « Il [le] crut mort », suivant une leçon, en prenant le gynécée pour sujet, c'est-à-dire, il crut le roi expiré.

Tīrtha donne une autre explication. Il prend le verbe dans un sens réfléchi et traduit : « [le gynécée] se vit mort ».

65, 19, t. te ca dṛṣṭvā tadā supte ubhe devyau ca taṃ nṛpam suptam evodgataprāṇam antaḥpuram adṛçyata.

g. te ubhe devyau praçvāsādinā supte dṛṣṭvā nṛpaṃ ca taṃ suptam eva santaṃ tadavasthāyām evodgataprāṇaṃ lakṣaṇato dṛṣṭvā sarvam evāntaḥpuram udgataprāṇaṃ tatkalpam adṛçyata ; « amanyata » iti pāṭhe 'ntaḥpuraṃ kartṛ, nṛpam udgataprāṇam amanyatety arthaḥ. Tīrthas tu : adṛçyatety etat parasparam apaçyad ity arthaṃ vyācaṣṭe.

L'édition du sud traduit « antaḥpuraṃ » par « antaḥpurajanaḥ », et « adṛçyata » par « apaçyat ». On pourrait alors traduire : « Les gens du gynécée virent le roi expiré [qui semblait] endormi ». Daçaratha, en effet, couché entre ses deux épouses endormies, était mort sans qu'elles s'en fussent aperçues.

J'ai cru devoir, en conséquence, traduire définitivement : « A la vue des deux reines endormies et du roi sans mouvement, [les femmes du] gynécée les crurent morts [tous les trois] ».

Cette traduction qui est loin d'être littérale m'est imposée par le contexte. Toutefois, on pourrait, et la glose même y autorise, entendre que les femmes du gynécée s'aperçurent à leur respiration que les deux reines n'étaient qu'endormies, mais pour le roi, qui semblait

dormir, lui aussi, elles reconnurent qu'il ne respirait plus, qu'il était mort.

Cette indécision du texte, sans parler de celle du commentaire, se rencontre souvent et constitue la plus grande difficulté du traducteur qui se voit alors contraint d'abandonner le sens littéral, de le contredire même formellement parfois, du moins en apparence, pour sauvegarder le sens général et suivre l'économie du récit.

67, 11, t. Où il n'y a point de roi, il n'y a point de richesses ; il n'y a pas de soldats, non plus, là où il n'y a point de roi. Tout n'est qu'épouvante. Comment y aurait-il rien de bien, où il n'y a point de roi ?

67, 11, t. arājake dhanaṃ nāsti nāsti bhāryāpy arājake, idam atyāhitaṃ cānyat kutaḥ satyam arājake.

g. L'absence de richesses et le reste par l'impuissance où l'on est de les sauvegarder. Dans un [pays] sans roi, cette calamité, ce grand péril atteint tout d'abord. « Calamité, grand péril », dit Amara (III, 4, 14).

A part les biens qui consistent principalement dans les parents, les fils, les époux, les épouses, tout autre, tiré des achats et des ventes, comment [pourrait-on se le procurer] ?

g. dhanādyabhāvaç ca paripālakābhāvāt, idam uktarūpam atyāhitaṃ mahad bhayam arājake prathamaṃ prāpnoti ; « atyāhitaṃ mahābhītiḥ » ity Amaraḥ ; anyat satyaṃ pitāputrapatibhāryārūpapradhānasatyād anyat krayavikrayādilakṣaṇaṃ kutaḥ.

Le mot *bhārya* signifie littéralement « celui à qui l'on doit l'entretien » par exemple, un serviteur, un soldat, une épouse. Dans ma traduction, j'ai cru devoir le traduire par « soldat », gardien de l'ordre, bien qu'on puisse l'entendre aussi, en dépit de la glose, de l'épouse, en ce sens que, dans un pays sans gouvernement, on n'est pas même assuré de la protection de sa famille, ni de la sécurité de son foyer.

68, 10, t. Les messagers s'en allèrent, chacun dans sa demeure, faire leurs préparatifs de voyage ; et, pour se rendre chez les Kekayas, ils montèrent des chevaux de choix.

68, 10, t. dattapathyaçanā dūtā jagmuḥ svaṃ svaṃ niveçanam, Kekayāṃs te gamiṣyanto hayān āruhya saṃmatān.

g. On leur donna leur nourriture pour le voyage, on leur

g. dattapathyaçanā dattaṃ pathy açanasādhanaṃ dravyaṃ

fournit les provisions nécessaires pour le voyage. Ici la glose, pour expliquer la flexion du premier membre du composé, renvoie à la règle de Pāṇini, 6, 3, 14, ainsi formulée : « tatpuruṣe kṛti bahulam ». Au septième cas, au locatif, il y a fréquemment non suppression de flexion.

yeṣām te tathā, bâhulakāt saptamyā aluk ; jagmuḥ strīputrādeḥ svaprayāṇakathanārtham, sammatān vegavattveneti çeṣaḥ.

Les messagers s'en allèrent chez eux, continue la glose, pour apprendre leur voyage à leurs femmes et leurs fils. J'ai supposé, dans ma traduction, avec plus de vraisemblance, je crois, qu'ils s'en allèrent surtout faire leurs préparatifs. — Enfin on nous dit qu'ils choisirent leurs meilleurs chevaux, ceux qui étaient reputés pour leur vitesse. — *Dā*, parmi ses différentes significations, a celles de disposer, prendre, faire.

74, 6, t. Par ta faute, mon père est mort et Rāma exilé au milieu des bois. Pour moi, tu m'as déshonoré dans le monde des vivants et [dans l'autre monde].

74, 6, t. tvatkṛte me pitā vṛtto Rāmas cāraṇyam āçritaḥ ayaço jīvaloke ca tvayāham pratipāditaḥ.

g. Voilà ce que dit [Bharata] : A cause de toi, dans le monde des vivants et ; par *et* [il faut entendre] et dans l'autre monde, [je suis] déshonoré, tenu pour complice [de ton crime].

g. tadevāha : tvad iti jīvaloke ca, cāt paraloke ca, pratipāditaḥ prāpitaḥ.

74, 17, t. Le magnanime roi des Suras se promenait au-dessous d'elle, quand des gouttes d'eau, ténues et parfumées, tombèrent sur son corps.

74, 17 t. adhastād vrajatas tasyāḥ Surarājño mahātmanaḥ bindavaḥ patitā gātre sūkṣmāḥ surabhigandhinaḥ.

g. D'après la glose, la forme Surarā*jasya* n'étant pas absolue, le poète a pu employer l'autre.

g. Surarajñaḥ Surarājasya anityatvān na ṭac.

Des gouttes d'eau *parfumées* tombent des yeux de *Surabhi*, un peu, sans doute, pour le jeu de mots.

74, 20, t. Un grand péril ne nous menacerait-il pas quelque part? D'où vient ta douleur ? Parle, ô toi qui désires le bien de tous !

74, 20, t. bhayam kaccin na cāsmāsu kutaç cid vidyate mahat, kuto nimittaḥ çokas te bruhi sarvahitaiṣiṇi.

g. Nous immortels, d'où la provenance, quelle cause [de péril nous menace] ? « D'où », à cause de sa position initiale, est employé pour le nominatif [quelle cause ?]. Dans la négation *na* il faut voir de l'emphase. Pour « tasil » et ci-après « tasiḥ », Cf. Pāṇini 5, 3, 7 et 8.

g. asmāsv amareṣu kuto nimittaḥ kiṃ nimittakaḥ, kuta ity ādyāditvāt pratamārthe tasil, na cāsmāsv iti nañi kākur draṣṭavyaḥ.

75, 24, t. Le roi qui protège les êtres comme ses enfants, que la faute de ceux qui cherchent à lui nuire soit la faute de celui qui conseilla le départ du prince.

75, 24, t. paripālayamānasya rājño bhūtāni putravat, tatas tu druhyatāṃ pāpaṃ yasyārtho 'numate gataḥ.

g. « tatas » pour « tasmai » pour le datif, à cause de sa position initiale ; celui par le conseil de qui il est parti, de celui-là soit [la faute] : voilà ce qu'il faut suppléer.

g. tatas tasmai ādyāditvāc caturthyarthe tasiḥ ; yasyānumate gatas tasyāstv iti çeṣaḥ.

76, 23, t. Après avoir fait leurs ablutions avec Bharata, les membres de la famille royale, les ministres et les Purohitas, rentrèrent dans la ville, les yeux pleins de larmes, et demeurèrent une dizaine de jours tristement [couchés] à terre.

76, 23, t. kṛtvodakaṃ te Bharatena sārdhaṃ nṛpāṅganā mantripurohitāç ca puraṃ praviçyāçruparītanetrā bhūmau daçāhaṃ vyanayanta duḥkham.

g. Dix jours consécutifs, d'où l'emploi de l'accusatif. Le mal dont il est ici question, c'est l'impureté légale. Ils étaient à terre, c'est-à-dire « couchés » [par terre]. Cette [posture] implique la continence. Mais, d'après la Tradition : « Le roi [consacrera] douze jours à sa purification, et le [simple] Kṣatriya seize jours ». Comment donc ne parle-t-on ici que de dix jours ? C'est sur la foi de Parāçara qui dit : « Pour le Kṣatriya, la cessation de ses actes ordinaires, durant dix jours, le purifie ».

g. daçāham atyantasaṃyoge dvitīyā, duḥkham āçaucam bhūmau çayānā iti çeṣaḥ ; idaṃ brahmacaryamātropalakṣaṇam, nanu : « dvādaçāhena bhūpālaḥ kṣatriyaḥ ṣoḍaçe' hani » iti smṛteḥ, kathaṃ kṣatriyasya daçāhenāçaucātyaya iti, cen na : « kṣatriyas tu daçāhena svakarmanirataḥ çuciḥ », iti Parāçarokter iti Dik.

Nous retrouvons le nom de Parāçara VII, 17, 34. Böhtlingk parle d'un « Vṛddhaparāçara » ou « Parāçara l'Ancien » qu'il donne pour un astrologue. Serait-ce par opposition à un « Parāçara le Jeune » qui serait le nôtre, peut-être ?

Pour *Dik* voir l'Avertissement.

77, 23, t. Il y a trois couples [de contraires] chez les êtres, sans exception ; tu ne saurais les éviter, ni dès lors demeurer ainsi.

77, 23, t. trīṇi dvandvāni bhūteṣu pravṛttāny aviçeṣataḥ teṣu cāparihāryeṣu naivaṃ bhavitum arhasi.

g. Tīrtha compte, non pas trois, mais six couples de contraires : la faim et la soif, le chagrin et l'affolement, la vieillesse et la mort, qui sont trois couples, à proprement parler ; puis la naissance et la mort, le bonheur et le malheur, le gain et la perte qui sont des contraires.

g. trīṇi dvandvāni : bubhukṣāpipāse çokamohau jarāmṛtī janmamaraṇe sukhaduḥkhe lābhālābhau ceti Tīrthaḥ ; asti jāyate vardhate 'pakṣīyate vipariṇamate vinaçyatīty evaṃ rūpāṇīti Katakaḥ ; bhūteṣu prāṇiṣu evaṃ bhavitum atiçokākrāntatayā bhavitum.

Kataka les énumère ainsi : être, naître, se développer, décroître, se transformer, périr.

[Il ne faut pas] rester ainsi, accablé d'un chagrin excessif.

L'édition du sud donne ainsi les trois couples, sans plus : « açanāyāpipāse çokamohau jarāmṛtyū : ity uktāni trīṇi dvandvāni ».

79, 12, t. Je ne me prêterai point au désir qu'inspire à cette femme son amour maternel. Je me retirerai dans un bois inaccessible, et Rāma sera roi.

79, 12, t. na sakāmāṃ kariṣyāmi svām imāṃ putragṛddhinīm, vane vatsyāmy ahaṃ durge Rāmo rājā bhaviṣyati.

g. « Qui a l'odeur d'une mère », qui a seulement l'appellation d'une mère, qui n'a d'une mère que le nom : voilà comment traduit Tīrtha ; mais Kataka dit : « Qui a de l'affection pour son fils », texte *pāṅkta*, c'est-à-dire, qui aime son fils passionnément, explique-t-il. Notre éditeur adopte la leçon de Kataka.

g. mātṛgandhinīṃ kevalamātṛvyapadeçāṃ mātṛsaṃjñāmātrām ity artha iti Tīrthaḥ ; Katakas tu : « putragṛddhinīm » iti pāṅktaḥ pāṭhaḥ putragardhinīm ity artha ity āha.

A l'article *pāṅkta*, 1er supplément, Böhtlingk, qui cite ce passage, écrit : « *c*, wohl *von Vielen angenommen* : pāṅktaḥ (paṁktaḥ) pāṭhaḥ :

Schol. zu R. édit. Bomb. 2, 79, 12 ». — Le *c* indique un troisième sens donné à l'expression. D'après Böhtlingk, il ne s'agirait donc pas du mètre paṅkti, mais, si j'ai bien compris, d'un « texte choisi entre beaucoup » d'autres.

L'édition du sud donne la leçon « mātṛgandhinīm », qu'elle explique, comme ci-dessus, par « kevalamātṛvyapadeçām ».

79, 16, t. Lorsque les princes entendirent les excellentes paroles, prononcées hautement [par Bharata], des larmes de joie ruisselèrent de leurs yeux sur leurs nobles visages.

g. Cette excellente parole dite hautement par le prince qui promettait ainsi le retour de Rāma, lorsqu'ils l'entendirent, les gens qui étaient près de Bharata, des larmes de joie coulèrent des yeux de leurs nobles visages, c'est-à-dire des yeux de leurs joyeux visages, dit Tīrtha. Ici le mot *visage* est de trop.

— Tout le monde, je pense, sera de cet avis — Mais Kataka propose la leçon : « nṛpātmajaḥ » avec le visarga, en mettant ce mot au singulier nominatif, et il traduit : le prince, en entendant, quand il entendit les paroles excellentes, les paroles de bénédiction proférées par la foule, en retour des siennes, fut joyeux : voilà ce qu'il faut suppléer ; [il s'agit de sa promesse de ramener Rāma]. L'accusatif est employé [avec *prati*], parce qu'il est question d'un fait qui intéresse cette foule. Le noble, le véné-

79, 16. t. anuttamaṃ tad vacanaṃ nṛpātmajāḥ prabhāṣitaṃ saṃçravaṇe niçamya ca, praharṣajās taṃ prati bāṣpabindavo nipetur āryānananetrasaṃbhavāḥ.

g. saṃçravaṇe Rāmānayanapratijñāviṣaye 'nuttamaṃ nṛpātmajena prabhāṣitaṃ tadvacanaṃ niçamya sthitānāṃ janānāṃ prati Bharatam uddiçya praharṣajā āryānananetrasaṃbhavā harṣayuktamukhasthanetrajabindavo nipetur iti Tīrthaḥ. Atra ānanapadam adhikam.

Katakas tu : « nṛpātmajaḥ prabhāṣitam » iti savisargapāṭhaḥ ; nṛpātmajo janaiḥ prabhāṣitam anuttamaṃ tad vacanam āçīrvacanaṃ saṃçravaṇe samyakçravaṇaviṣaye prāptaṃ niçamya, çrutvā hṛṣṭo 'bhūd iti çeṣah ; atha taṃ prati taṃ janaṃ lakṣīkṛtya : karmapravacanīyatvād dvitīyā ; āryasya pūjyasya Bharatasyāryaṃ pūjyaṃ yad ānanaṃ mukhaṃ janāçīrvādaçravaṇajasaṁtoṣeṇa pūjyatvaṃ mukhasya tadvartinetrasaṁbhavāḥ, ata eva praharṣajā bindavo nipetuḥ, anuktaBharatasaumukhyakathanaṃ cāsya çlokasya prayojanam ity āha : atra

rable Bharata, de son noble, de son vénérable visage, dans | Katakapāṭhas tadvyākhyā ca jyāyasī.

le contentement qu'il éprouva, en entendant les bénédictions de la foule, coulèrent des larmes de joie : de là son visage vénérable. Le but de ce çloka est aussi de montrer l'air de bonté qu'avait Bharata et dont on ne parle pas.

Tel est le texte de Kataka et son copieux commentaire.

L'édition du sud adopte la leçon de Tīrtha ; elle écrit : « vacanaṃ nṛpātma*ja*prabhāṣitam », et non « vacanaṃ nṛpātma*jāḥ* prabhāṣitam » comme celle de Bombay qui rejette ainsi, sans le dire autrement, les leçons de Tīrtha et de Kataka. Elle ne glose que le mot « saṃçravane », et le fait comme Tīrtha : « Rāmānayanapratijñāviṣaye ».

Le lecteur aura reconnu la jagatī dans le mètre de ce çloka, composé de quatre pādas de douze syllabes chacun ; ce mètre d'ailleurs se rencontre souvent dans le Rāmāyaṇa, en concurrence avec l'anuṣṭubh.

83, 7, t. Les Aryas se pressaient en foule pour voir Rāma.

83, 7, t. prayātāç cāryasaṃghâtâ Rāmaṃ draṣṭum...

g. Par cette foule d'Aryas, il faut entendre des gens appartenant aux trois castes [privilégiées].

g. āryasaṃghātās traivarṇikasamūhāḥ.

83, 10, t. Alors les habitants de la ville [d'Ayodhyā] s'embrassèrent les uns les autres, tout en marchant.

83, 10. t... pariṣvajānāç cānyonyaṃ yayur nāgarikās tadā.

g. Les citadins sont ceux qui habitent les villes, proclame judicieusement notre glose qui renvoie à Pāṇini 4, 4, 8, pour expliquer le suffixe *ka* ou ṭhak.

g. pariṣvajānā pariṣvajamānāḥ ; nagare carantīti nāgarikāḥ : « carati » iti ṭhak.

C'est, sans doute, le besoin du mètre qui a décidé le poète à employer la forme moyenne « pariṣva*jāna* » et non la forme active « pariṣva*jamāna* ».

84, 4, t. [Bharata] nous jettera dans les fers, ou il nous tuera, [d'abord], puis [ce sera le tour de] Rāma que Daçaratha, son père, a banni du royaume.

84, 4, t. bandhayiṣyati vā pāçair atha vāsmān vadhiṣyati anu Dāçarathiṃ Rāmaṃ pitrā rājyād vivāsitam.

g. [A la vue de Bharata qui s'avance à la tête d'une armée,

g. nanu āyātu Bharataḥ, kim asmākam ata āha : bandha-

le roi des Niṣādas, qui le croit animé de mauvaises intentions, dit à ses gens] : Arrive maintenant Bharata, qu'adviendra-t-il

yiṣyatīti svāmātyair iti çeṣaḥ ; vadhiṣyatīti vā, anu tataḥ paçcad Rāmaṃ vadhiṣyati, iti manye iti çeṣaḥ.

de nous ? Il nous fera emprisonner, dit-il, par ses affidés : voilà ce qu'il faut suppléer ; ou bien il nous tuera ; ensuite il tuera aussi Rāma : telle est mon opinion : voilà ce qu'il faut suppléer.

L'édition du sud écrit « dāçān » au lieu de « pāçair », et « atha » qu'elle glose « athavā », au lieu d' « anu ».

93, 13, t. Ces [arbres] qui se couronnent de fleurs odoriférantes, on dirait des hommes du Sud, avec leurs ramures brillantes comme des nuages.

g. Ces [arbres-]soldats, remarquables par leurs armures brillantes comme des nuages, par leurs baudriers et leurs boucliers, comme des hommes du Dekkan, placent, portent sur la tête des panaches de fleurs, dont les fleurs composent le plus bel ornement : ainsi dit Tīrtha.

Ces arbres par l'abondance de leur épais et tendre feuillage, qui donne l'éclat de la nue à leurs ramures, à leurs troncs et à leurs branches, [ressem-

93, 13. t. kurvanti kusumāpīḍāñ çirahsu surabhīn amī meghaprakāçaiḥ phalakair dākṣiṇātyā narā yathā.

g. amī bhaṭā meghaprakāçaiḥ phalakaiḥ çastranivāraṇacarmabhir upalakṣitā Dākṣiṇātyā narā iva çiraḥsu kusumāpīḍān kusumanirmitabhūṣaṇaviçeṣān kurvanti dhārayantīti Tīrthaḥ.

Amī vṛkṣā nibiḍapratyagrapalāçabhūyiṣṭhatayā meghavad avabhāsamānaiḥ phalakair mahāskandhaçākhābhir upalakṣitā Dākṣiṇātyā Dakṣiṇadigbhavāḥ çaçiprabhān surabhīn kusumāpīḍān stabakaçekharān kurvanti : « Dākṣiṇātyāḥ çaçiprabhān » iti pāṭha iti Katakaḥ.

blent à des] Méridionaux, à des hommes du Sud, et se font des couronnes de fleurs, brillantes comme la lune, parfumées, des bouquets. Un texte porte : « Dākṣiṇātyāḥ çaçiprabhān » : Voilà ce que dit Kataka.

L'édition du sud écrit « yathā narāḥ », au lieu de « narā yathā ». Elle ne commente pas ce passage.

Le mot *phalaka* ici a deux sens : celui de « ramure », appliqué à des arbres, et son sens le plus habituel d' « armure » appliqué à des hommes, des soldats. Dans un certain sens, on peut dire que les branches, et surtout les feuilles de l'arbre, le revêtent comme d'une armure.

100, 13, t. Les Devas, les Pitṛs, tes serviteurs, tes Gourous, qui sont comme des pères, les vieillards, cher enfant, les médecins et les Brahmanes, les honores-tu ?

100, 13, t. Kaccid devān pitṝn bhṛtyān gurūn pitṛsamānapi vṛddhāṃç ca, tāta, vaidyāṃç ca Brāhmaṇāṃç cābhimanyase.

g. Les sages, les Brahmanes, habiles dans toutes les sciences, les honores-tu ; en fais-tu grand cas ? La question concernerait d'abord l'ensemble des Brahmanes ; ou bien [elle viserait par ce terme de] sages les Brahmanes versés dans l'art de la médecine. « Il est impur le sage qui ne guérit pas » ; le blâme ainsi formulé par la Çruti se rapporte surtout à la pratique de la médecine, ignorante des Çāstras ; car celle qui les connaît est en grand honneur. Ou bien c'est une défense qui a trait à ce moyen de vivre, suivant Dik.

g. vaidyā vidyâsu sarvāsu nipuṇās tān Brāhmaṇān abhimanyase bahu manyase, Brāhmaṇasāmānyaviṣayaḥ praçno 'gre bhaviṣyati ; yad vā vaidyāṃç cikitsāpravīṇān Brāhmaṇān ity arthaḥ : « apūto hy eṣo medhyo yo 'bhiṣajyati » iti Çrutyuktanindā tu çāstrānabhijñacikitsāpravṛttaparā çastrābhijñasya bhaiṣajyaṃ mahate puṇyāya ; tajjīvikāparo vā niṣedha iti Dik.

Dik semble bien ici un nom propre, celui d'un glossateur, par conséquent.

100, 29, t. Un médecin, fertile en expédients, un serviteur qui se plaît à nuire, un brave, ambitieux de régner, celui qui ne les détruit pas est détruit [par eux].

100, 29, t. upāyakuçalaṃ vaidyaṃ bhṛtyaṃ saṃdūṣaṇe ratam çūram aiçvaryakāmaṃ ca yo na hanti sa hanayte.

g. Fertile en expédients, qui emploie habilement les incantations (sāman) et le reste ; un docteur, celui qui est habile dans les sciences, qui connaît la politique ; un serviteur qui se plaît dans le mal, qui pour un motif quelconque aime à gêner le service ; le brave, celui qui ne craint pas la mort et qui

g. upāyakuçalaṃ sāmādyupāyacaturam, vaidyaṃ vidyāvidaṃ rājanītiçāstrajñaṃ bhṛtyaṃ saṃdūṣaṇe ratam, yena kenāpi hetunāptabhṛtyavighaṭena ratam, çūraṃ maraṇanirbhayam, aiçvaryakāmaṃ rājyābhilāṣiṇam, yo na hanti sa hanyate vadhyate ity artha iti Tīrthaḥ. Upāyakuçalaṃ rājñaḥ sakāçād

ambitionne l empire, qui convoite le trône, [le prince] qui ne les détruit pas, est détruit, est tué [par eux] : tel est le sens, d'après Tīrtha.

Un docteur, un médecin, fertile en expédients, qui désire s'enrichir près du roi et s'ingénie [dans ce but] à entretenir les maladies [du prince] ; le serviteur qui se plaît à nuire à son maître, et le courtisan, le brave, le seigneur, ambitieux du trône, qui sous couleur de le servir [cherche] à écarter le roi, si celui-ci ne les tue pas, il est tué par eux, par le médecin et les autres. Voilà le sens, dit Kataka.

arthagrahaṇārthaṃ vyādhivardhanopāyakuçalaṃ vaidyaṃ bhiṣajaṃ svāmisaṃdūṣaṇe rataṃ bhṛtyaṃ sevakaṃ ca rājānam apacchidya tadaiçvaryakāmaṃ çūraṃ sevakarūpaṃ prabhuṃ ca yo na hanti sa rājā tair eva bhiṣajā libhir hanyate ity arthaṃ Kataka āha.

Le cent troisième sarga se termine par deux vers du mètre jagatī, reproduits également par l'édition du sud, au sujet desquels notre glossateur fait cette observation : « atra Katakarītyā çlokadvayaṃ gatam ».

104, 4, t. Voici, devant [nous], dans la forêt, le tīrtha de ces [princes], privés de soutien, [séjour] infortuné de [héros] aux fortunés exploits, qui n'ont plus de patrie.

g. Ceux-là qui ont été chassés, qui n'ont plus de patrie, Rāma et les autres, qui ont été expulsés du royaume, qui habitent la forêt, etc.

104, 4, t. idaṃ teṣām anāthānāṃ kliṣṭam akliṣṭakarmaṇām vane prākkalanaṃ tīrthaṃ ye te nirviṣayīkṛtāḥ.

g. ye te prasiddhā Rāmādayo nirviṣayīkṛtā rājyān niṣkāçitās teṣāṃ vane vasatām, prākkalanam, bahuvrīhir ayam, prathamaparigrahavat tīrthaṃ puṇyatīrtham, GaṅgāYamunāparapārabhavam idameva : « Prākkevalam » iti pāṭha ādhunikakalpitaḥ, nāpi tatrārthasāmañjasyam iti Katakaḥ ; « tatrāpi » pāṭhe prākparigṛhītam iti çeṣaḥ ; prākparigṛhîtaṃ tîrthaṃ jalānayanādivyavahāropayogī mārgaḥ, idam eveti kevalaṃ niçcitam ity artho vaktuṃ çakyaḥ : « kevalaṃ niçcite klībaṃ vācyavaccaikakṛtsnayoḥ » iti.

Je n'ose point traduire cette glose, car j'ignore l'exacte signification de *prākkalanam*, composé que je ne trouve pas dans Böhtlingk. Je me bornerai à quelques observations. Niskāçita est pour niskāsita, par une confusion entre la sifflante palatale et la sifflante dentale que Böhtlingk, art. *kāç*, donne pour fréquente ; le mot signifie *chassé*. Le tīrtha était situé à la limite extrême (au confluent ?) de la Gaṅgā et de la Yamunā.

Une leçon, adoptée par l'édition du sud, porte : « prākkevala », leçon récente, qui n'offre pas un sens satisfaisant, suivant Kataka.

Un troisième texte porterait « là même *tatrâpi* » ; il faut alors suppléer, « fut tout d'abord établi le tīrtha », parce qu'il s'y trouvait un sentier commode pour le transport de l'eau, etc. On l'aurait alors occupé tout entier et définitivement ; sens qui se peut admettre.

Pour la citation finale, je trouve dans Amara ce passage similaire : « [nirṇīte] kevalam [iti triliṅgaṃ tv ekakṛtsnayoḥ] ». L'adjectif *kevala* signifie seul, entier. (Amarakoça III, 4, 26, 4 v. 205 éd. Loiseleur ; v. 474, éd. de Bombay 1888).

L'édition du sud donne « prākkevalam », comme je viens de le dire. Voici donc le second hémistiche de ce vers, le premier étant identique à la version de Bombay : « vane prākkevalaṃ tīrthaṃ ye te nirviṣayīkṛtāḥ ». (103e sarga, et non 104, çloka 4.) Elle le glose de la façon suivante : « te prasiddhāḥ ye Rāmādayaḥ nirviṣayīkṛtāḥ rājyān niṣkāsitāḥ ». Ce dernier mot avec sa sifflante dentale offre seul quelque différence avec le commentaire de Rāma.

115, 15, t. Bharata salua de la tête les deux chaussures, [symboles de ce] dépôt, et dit plein de douleur à tout son entourage.

g. Les deux sandales-dépôt, le dépôt de la fortune ayant pour essence les sandales, il les salua de la tête, il s'inclina devant elles, tout en disant : « Les Vedas sont la règle ».

115, 15. t. Bharataḥ çirasā kṛtvā saṃnyāsaṃ pāduke tataḥ abravīd duḥkhasaṃtaptaḥ sarvaṃ prakṛtimaṇḍalam.

g. pāduke saṃnyāsaṃ pādukātmakaṃ sadvastunyāsam : « Vedāḥ pramāṇam » itivat sādhu çirasā kṛtvā praṇamyeti yāvat.

Cela pour dire que les sandales de Rāma représentaient Rāma lui-même, et qu'en s'inclinant devant elles, c'était devant Rāma qu'il s'inclinait, et qu'il faisait des Vedas sa règle de conduite, dans le gouvernement du royaume qu'il avait ainsi en dépôt. Voir ci-après.

115, 22. t. Bharata faisait porter le parasol et le chasse-mouches

115, 22. t. savālavyajanaṃ chatraṃ dhārayāmāsa sa svayam

devant les pantoufles, et proclamait en leur présence tous ses arrêts.

Bharataḥ çāsanaṃ sarvaṃ pādukābhyāṃ nivedayan.

g. Le parasol accompagné du chasse-mouches, Bharata faisait connaître tous ses arrêts aux pantoufles : c'est une façon de dire. Il faisait porter lui-même le parasol.

g. vālavyajanena sahitaṃ chatram, sa Bharataḥ sarvam çāsanāṃ tābhyāṃ nivedayann uktaviçeṣanaṃ ; chatraṃ svayam eva dhārayām āsa.

Nouvel exemple du soin avec lequel le glossateur épluche chaque mot du texte.

L'édition du sud (115, 25) lit n*ya*vedaya*t* au lieu de n*i*vedaya*n*.

116, 16. t. [Les Rākṣasas] se glissent, à leur insu, dans les diverses huttes des ermites et se plaisent à jeter la terreur dans leurs esprits.

116, 16, t. teṣu teṣv āçramasthāneṣv abuddham avalīya ca ramante tāpasāṃs tatra nāçayanto 'lpacetasaḥ.

g. Se glissant de façon à n'être pas aperçus, n'être pas vus, pendant leur sommeil, par exemple, ils embrassent sans crainte les solitaires et par cet embrassement se plaisent à troubler leurs esprits, à les jeter dans l'égarement.

g. abuddham aviditaṃ yathā bhavati tathā nidrādāv avalīya ca nirbhayam āçliṣya ca tadāliṅganenālpacetaso vicetasas tāpasān nāçayanto ramante.

Les Rākṣasas n'avaient pas à redouter la malédiction des solitaires, si redoutable qu'elle fût, puisqu'ils agissaient à leur insu.

Je note qu'à partir d'ici, Böhtlingk semble ne plus guère consulter que le texte de Gorresio. D'ailleurs, il ne cite jamais l'édition de Bombay que par intermittence.

115, 21. t. Khara cependant va te molester, ô Rāma, viens donc avec nous, si tu es sage.

116, 21. t. Kharas tvayy api cāyuktaṃ purā Rāma pravartate sahāsmābhir ito gaccha yadi buddhiḥ pravartate.

22. t. Pour un homme accompagné de son épouse, il y a toujours du danger, si attentif soit-il, ô Rāghava. Le séjour de cet [ermitage], même avec un fidèle [compagnon], te serait désormais funeste.

22, t. sakalatrasya saṃdeho nityaṃ yuktasya Rāghava samarthasyāpi sahito vāso duḥkham ihādya te.

21, 22. g. [Khara] tôt se conduit, se conduira [indignement] ; aussi, bien que toujours attentif, toujours sur tes gardes, prêt à l'attaque du Rakṣas, accompagné de ton épouse, ceci est la cause embryonnaire [du rapt de Sîtâ] : ici, dans la solitude, il y a danger, le séjour y est périlleux : [voir la règle] « arça ādy ac ». [Ce serait] un malheur, la cause de malheur, ainsi pour toi-même le séjour ici n'est pas convenable : c'est évident ; par conséquent, viens avec nous : telle est la conclusion.

21, 22, g. purā pravartate pravartayiṣyati, atas tava nityayuktasyāpi sadā sāvadhānasyāpi Rakṣonigrahe samarthasyāpi sakalatrasyāpi, hetugarbham etat, ihāçrame saṃdehaḥ saṃdehavān eva vāsaḥ, arçaādyac, duḥkho duḥkhajanakaḥ atas tavāpy atrāvasthānam anucitam iti vyaṅgyam, atas tvam api sahāsmābhir ito gacchety anvayaḥ.

La règle de Pāṇini à laquelle renvoie la glose est ainsi formulée : « arçaādibhyo 'c » (5, 2, 127). Il s'agit d'expliquer le sens donné à « saṃdeha » qui est celui d'un adjectif, et non d'un substantif. De même on dit en français : « il y a danger à séjourner ici », pour « il est dangereux d'habiter ici ». La même règle sera encore rappelée plus loin : VII, 25, 4.

L'édition du sud, qui donne le même texte se borne à cette glose : « purā pravartate pravartiṣyate ».

118, 10, t. Sāvitrī, pour avoir été soumise à son mari, est devenue puissante au ciel. En agissant ainsi, en obéissant à ton époux, tu es allée, de même, au paradis.

118. 10, t. Sāvitrī patiçuçrūṣāṃ kṛtvā svarge mahīyate, tathāvṛttiç ca yātā tvaṃ patiçuçrūṣayā divam.

g. Sāvitrī, la femme de Satyavat ; [par] une conduite analogue, une conduite semblable à celle de Sāvitrī, toi, Anasūyā, tu [es] allée [au ciel] ; c'est une façon de dire. [Cela signifie que par la grandeur de son dévouement pour son époux, Anasūyā qui est toujours vivante est cependant dite au ciel], parce qu'elle a [pour ainsi parler] le ciel dans la main, [tant elle est sûre d'y aller]. Ainsi parle Tīrtha. Tout en poursuivant ici-bas le but de l'ascétisme, observe à son tour Kataka, [Anasūyā] par son dévouement

g. Sāvitrī Satyavataḥ strī, tathāvṛttiḥ Sāvitrīsamānavṛttiḥ, tvam Anasūyā yātety uktiḥ pātivratyamāhimnā svargasya hastagatatvād iti Tīrthaḥ. Taportham iha vartamānāpi patisevayā mūrtyantareṇa divaṃ yātety artha iti Katakaḥ.

pour son époux est allée au ciel sous une autre forme : tel est le sens.

« Mūrti » désignant proprement la forme matérielle, Kataka veut dire, sans doute, qu'Anasūyā, tout en étant encore sur la terre par le corps, est déjà au ciel, en esprit.

Le poète n'a probablement pas voulu simplement éviter de répéter le même mot, en écrivant d'abord « svarga », puis « diva ».

Comme ma traduction n'est pas accompagnée d'un commentaire, j'ai dû rendre « yātā » par le futur, afin de ne point dérouter le lecteur. C'est pour des motifs analogues, je tiens à le redire, qu'il m'a fallu parfois m'écarter du sens littéral.

118, 50. t. Mon père alors, fidèle à son engagement, me présenta à Rāma, en lui offrant un vase plein d'une eau excellente.	118, 50. t. tato 'haṃ tatra Rāmāya pitrā satyābhisaṃdhinā udyatā dātum udyamya jalabhājanam uttamam.
g. Tout en lui offrant un excellent vase d'eau, mon père me présenta à Rāma : telle est la liaison.	g. uttamaṃ jalabhājanam udyamya pitrāhaṃ Rāmāya dātum udyateti saṃbandhaḥ.

Dans cette glose, le commentateur se borne à reprendre les paroles du texte dans un autre ordre.

L'édition du sud donne « niçcitâ » au lieu d' « udyatā ». On pourrait alors traduire plus littéralement et peut-être même plus fidèlement : « Je fus destinée par mon père à Rāma, pour lui être donnée ».

119, 14, t. Sītā, princesse de Mithilā, étala en entier devant Rāma ce don de séduction que lui avait fait la solitaire [Anasūyā] : la robe, les parures, la couronne [de fleurs].	119, 14, t. nyavedayat tataḥ sarvaṃ Sītā Rāmāya Maithilī prītidānaṃ tapasvinyā vasanābharaṇasrajām.
g. « Elle fit connaître tout » : suit [l'énumération] le développement : « le don de séduction, etc. » Il y a application ici de la règle « karmaṇi lyuṭ ».	g. sarvaṃ nyavedayad ity asyaiva prapañcaḥ : prītidānam ity ādi atra karmaṇi lyuṭ.

(*Pāṇini* 3, 3, 116.) Cette règle concerne l'apposition de « prītidānam » et de « vasanābharaṇasrajām » : « le don de séduction qui consiste, etc. »

(A continuer). A. Roussel.

The

USE OF ORDEALS AMONG

THE ANCIENT IRANIANS

by M. N. Dhalla.

Ordeals as a means of ascertaining truth, and detecting crimes and witchcraft. The Zoroastrian books speak of the various kinds of ordeals that were used for deciding the merits of claims between contending parties, for detecting crimes, and for various other objects. It is said in Dēnkart, Book 7. chap. 5. 4-5 (West's translation), that Zoroaster organised the institution of ordeals as a means of finding out truth in obscure legal cases, and it was kept up by his disciples until the fall of the Iranian empire. Ormazd asks Zoroaster to teach his disciples to resort to the ordeal to settle the disputes arising in religious matters (Zāt-sparam 21. 25), or to restore faith when it is in danger of decline (Zsp. 21. 27). It was through an ordeal that certainty of decision in a case was to be obtained (Dk. 8. 20. 21). It was a demonstrator to acquit or commit. (Dk. 9. 40. 11). A man who confessed his guilt or was of good reputation was not forced to undergo the ordeal rites (Dk. 8. 20. 19). An ordeal was likewise not needed where the case did not involve

any legal obscurity (Dk. **8**. 20. 130). All ordeals were not equal, some were more difficult than others (Dk. **8**. 20. 40, 66 ; 38. 64). Besides its use in detecting crimes, an ordeal was also used for detecting witchcraft and sorcery (Dk. **8**. 42. 1, 3). Supernatural help was sought for in such cases, and the ordeal became a sort of religio-magical institution. These ordeals were always preceded by oaths, which were considered indispensable. I shall not speak here on the subject of the taking of the oaths on various occasions, as I intend to treat this question more fully in a separate paper.

The ordeal spell. The usual word for ordeal is Av. *varah-*, Phl. *var*, Skt. *divya*. The technical term used to denote the ordeal rites is Phl. *nirang-i var*, Skt. *niranga mantra divya*, ' ordeal spell ' (Yasna **31**. 3, **47**. 6),

The ordeal code. The ordeals were conducted under the supervision of certain responsible persons, who acted in accordance with the laws enacted for the purpose. The collection of the rules and regulations for the different ordeals, is called *varastān*, ' ordeal code ' (Dk. **8**. 42. 1 ; Zsp. 3, tr. West, SBE. **37**. 405). The ordeals are spoken of as being 33 in number (Dk. **7**. 3. 4). The names and descriptions of all these various forms of ordeals are not found in the extant Avestan and Pahlavi books. It is in the case of only a few ordeals that we find some particulars of the way in which they were carried on. Some are mentioned by names only, whereas of others even the names are not found. Much of our information is drawn from the list of contents of the lost Nasks, that is preserved in the 8th and 9th books of Dēnkart. A section of the Huspāram Nask is said to have treated this subject at length (Dk. **8**. 32. 1).

Supernatural help invoked in ordeals. As the fundamental object of the institution of ordeals was to ascertain truth, and to detect crime and witchcraft in obscure cases in which direct evidence was not forthcoming, it is evident that supernatural help was invoked as the last resource. The spiritual beings, who are said to possess the knowledge of everything and from whose all-seeing eyes nothing can be hidden, were asked to render their help in the administration of justice by means of the ordeals. The litigants dreaded the consequences of taking false oaths at the time of the ordeal in the presence of the spiritual beings, as that would incur their disfavour, and the divine beings as vindicators of justice would visit vengeance upon them. The divine beings would help the accused person if he was innocent and punish him if he had been guilty. The officers in charge of an ordeal performed certain ceremonies, recited Avestan formulas and prayed to the heavenly beings for their help (Dk. **8**. 42. 5-6). When an ordeal was attended by such spiritual help, it rendered everything that was doubtful and obscure in the case, visible to the eyes (Dk. **9**. 53. 5). Next to Ormazd came the angel Rashnu, the Genius of Truth, who was specially invited to attend and superintend the ordeal. The whole of the Rashnu Yasht (= Yt. **12**) dedicated to this angel treats of this question. After all preparations are made for the ordeal, Ormazd is invited to come with his help. The invitation is readily accepted. Ormazd descends from his celestial throne to enter the place of the ordeal. He is accompanied by the fiendsmiting Wind, Dami Upaman, the Kingly Glory and Saoka (Yt. **12**. 4). Then Rashnu is invoked to come to the place with the same associates as Ormazd had (Yt. **12**. 6). He is asked

to come there from whatever part of the world he may happen to be at that time, whether in one of the seven zones, or in the starry regions, or in the heavenly spheres (Yt. **12**. 9-38). His presence is needed at the ordeal, because he is the most true, the most discerning, and the most far-seeing judge (Yt. **12**. 7). In Vendidad **4**. 55 we find Mihr as an associate of Rashnu in the ordeals.

The seasons for ordeals. We learn from Dk. **8**. 20. 55 that there were special periods fixed for the different kinds of ordeals. The passage speaks of the separate seasons for the hot and cold ordeals. We can imagine the inconvenience felt in conducting an ordeal by fire in winter, when the ground would be covered by the heavy fall of snow. We might even think that certain season festivals as those of Gahanbars must have been specially selected for the purpose, when the whole *anjuman* of the place might gather to witness some great ordeals.

Duty of the judge at an ordeal. It was the duty of the judge to appoint the time for an ordeal, superintend the ceremonial rites, and give the decision (Dk. **8**. 20. 14). In order that his judgment might carry weight, he should himself be righteous and of complete mindfulness (Dk. **9**. 40. 12). His decision gave gratification to the party which was in the right (Dk. **9**. 55. 6). The attendance of the high priest was expected at the ordeal rites (Dk. **8**. 20. 56). The judge used his discretion and prescribed more or less severe forms of ordeals to the contending parties, as the importance of the case demanded. Besides this the judge had to settle many questions connected with the ordeal court. Sometimes it happened that two parties seized a property, and on a dispute arising between them, both the litigants simultaneously applied to the judge for

an ordeal, or that one party usurped another's property, and the injured party demanded an ordeal (Dk. **8**. 20. 67). At times a party that did not accept the challenge of its opponent to undergo an ordeal, aroused suspicion of its being guilty (Td. Fragments, SBE. **4**. 299). The judge had to give his ruling under such cases. The Zend Fragments SBE. **4**. 254 speak of the rules laid down by Ahu and Ratu according to the laws of Asha Vahishta, for the management of the ordeals.

Place for ordeals. From the contents of the Sikadum Nask given in Dk. **8**. 42. 4 we learn that great care was taken in selecting a place for conducting ordeals. The judges and the officers of the ordeal court entered the premises in a regular order according to their rank (Dk. **8**. 20. 15). The ordeal attendants were allotted certain functions to perform (Dk. **8**. 20. 16). Many persons were admitted to witness the trial (Dk. **9**. 40. 12). Due precautions were, however, taken in this matter, lest objectionable persons entered the court to frustrate the ends of justice. Care was also taken to exclude undesirable things from the place. These precautions were needed for various reasons. The presence of a sorcerer or wizard or things like nails, hair, and others that would be supposed to have some magical power in them, were naturally thought harmful on the occasion. These might have been taken to act as antidotes to frustrate the help of the spiritual agency, which was always invoked at the time of ordeals. We read in Shah Namah that when Siavash proved his innocence by coming out successful from the fire ordeal, his mother Sudabah charged him with magic, saying that he had used Zal's sorceries to frustrate the doings of the ordeal (*Shāh Nāmah*, ed. Vullers-Landauer, **2**, 553 ; tr. Mohl, *Livre des Rois*, **2**, 193).

Frauds in ordeals. The judges had to watch the cunning attempts often made by the litigants to thwart justice. The claimants were helped by their allies in evading justice. Attempts were even made to bribe the judges (Td. Fragments, SBE. **4**. 299). The man undergoing the ordeal by poison at times succeeded, through the help of his comrades, in securing some wholesome powder to serve as an antidote to the poison given him in the trial (Dātistān-i Dēnīk **37**. 74). Those who were detected in such frauds or were caught lying before the ordeal court had to undergo the punishment of being struck 700 stripes of *aspa astra*, and 700 of the *sroshočarn* (Vd. **4**. 55).

Repetition of an ordeal. It must have been the practice of repeating an ordeal in cases where the result of the first ordeal was not convincing. We find from Dk. **8**. 20. 58 that an ordeal was sometimes repeated three times with the same result. At times the judges rejected the result of an ordeal, even when it was conducted before three select witnesses (Dk. **8**. 20. 54). This must have been the case when the judges felt some doubt in regard to the procedure of the ordeal, or suspected some fraud in it.

Classification of ordeals. The ordeals are divided into two main groups, called *garmak var*, 'the hot ordeals' (Dk. **8**. 19. 58 ; 20. 12 ; Āfrīngān-i Gāhānbār **9**), and the cold ordeals. Six kinds of hot ordeals are spoken of in the Pahlavi books (Shāyast lā Shāyast **13**. 17 ; Nask Fragments, SBE. **37**. 477-478). Three of these can be traced in the extant books, for instance, those by fire, by the melted metal, and by the boiling water. Among the cold ordeals can be classed those by the recital of the Manthras, by the Barsam twig, by poison, by the inflicting of wounds, and so forth.

Ordeal by fire. The ordeal by fire ranks first among the hot ordeals. The fire of Ormazd is a means by which the innocence or guilt of the litigants is found out (Ys. **31**. 3, 19, **34**. 4, **43**. 4, **47**. 6, **51**. 9 ; Dk. **9**. 40, 12). The fire is the discriminator between the righteous and the wicked. For the details of the working of this ordeal we have to look to Firdausi's Shah Namah, which fully describes an ordeal of this kind. It is said that queen Sudabah had fallen in love with her step-son Siavash. One day she informed the prince of her illicit desire. Having failed in her attempt to seduce the youth, she resolved to avenge herself and accused him before the king of objectionable behaviour towards her. King Kaus consulted the Mobads in the matter, who advised him to ascertain the truth of the case by the fire ordeal. Consequently, the king ordered a hundred caravans of camels to fetch firewood. We might add here that the custom seems to be of using, on such occasions, the firewood taken from some particular class of trees, which were selected for the purpose (Dk. **8**. 20, 41). The poet tells us that two huge mountains of firewood were raised in the plain. A small passage that would hardly enable a horseman to pass through, was kept between the two piles. Afterwards black naphtha was poured over the wood and a great fire was kindled. It was decided that if the prince was innocent, God would so help him that he would not be burnt in the flames. The prince then urged his steed on in the narrow path between the two fires and came out untouched by fire. This proved his innocence (*Shāh Nāmah*, ed. Vullers-Landauer, **2**. 532-550 ; tr. Mohl, *Livre des Rois*, **2**. 165-195).

We should note here that the prince in this case is not

made to walk over fire, as it would be showing irreverence to fire, and incur its displeasure (Dk. **8**. 20. 42).

When Zoroaster meets the six Archangels in paradise, he is shown three kinds of ordeals for the propagation of his Faith. The prophet of Ormazd, thereupon, undergoes these himself in the presence of the Archangels. With the words good thoughts, good words and good deeds he passes through the fire and is not burnt (Zsp. **21**. 24).

Ordeal by the molten metal. The second most important ordeal among the hot ordeals, is the ordeal by the molten metal (Ys. **51**. 9). In this ordeal, the hot liquid was either poured on the chest or applied to the tongue or hand of one undergoing the trial. The man who was pure at heart would not be injured by the burning metal, but the wicked one was immediately burnt (SIS. **15**. 15-16).

Zoroaster is said to have poured melted metal on his chest in the spiritual world and come out from the ordeal without any injury to his body. He was also made to hold hot metal in his hands, which did not do him any harm (Zsp. **21**. 24).

The most important person, according to the Iranian literature, to undergo the ordeal by the molten metal was Adarbad Maraspand, the prime minister and high priest of Iran in the reign of Shapur. He submitted himself to this ordeal for the sake of restoring the faith of his people in the religion of Mazda (Dk. **7**. 5. 5 ; Shikand Gūmānīk Vijār **10**. 70 ; Ardā Vīrāf **1**. 16). The molten metal was poured on his chest. The righteous dastur was not injured by the burning metal, but he felt as if milk was poured on his chest (SIS. **15**. 16).

The use of the molten metal is also spoken of in con-

nection with the final restoration of the world (Ys. **51**. 9). Human souls will be made to cross a river of the melted metals. The righteous among them will feel like walking in the stream of milk, whereas the wicked will suffer from the burning effect of the melted metal (Bundahishn **30**. 20). The righteous will gain, but the wicked will suffer pain (Ys. **51**. 9). The process will purify the wicked and restore them once more to their creator Ormazd, from whom they had estranged themselves owing to the mischievous machinations of Ahriman.

The ordeal by boiling water. Another form of the hot ordeal is that of using boiling water for the purpose of detecting wrong. We find a reference to this in Vd. **4**. 46, 54-55. This water contained brimstone and is said to be of a golden colour. We do not find the particulars of the working of this ordeal. We think the way to ascertain the truth by this ordeal must have been to ask the litigants to dip their hands in the hot water or to take out something from the vessel containing boiling water. It is even probable that the hot water was poured on some parts of their bodies, and the man whom the ordeal water did not burn, must have been held to be innocent.

The ordeal by Manthra. The ordeals always began with the invocation of the divine beings. Elaborate ceremonies were performed and the sacred formulas were recited (Dk. **8**. 20. 41). But there were certain ordeals which mainly consisted of the recital of the holy Manthra or the spell. Such spells were believed to have some sort of magico-religious efficacy. They could heal the bodily diseases, they could frustrate the attempts of the evil-doers, and break down the effect of sorcery and witchcraft.

The violation of an oath taken on Manthra at the opening of an ordeal ceremony, was much feared, as it would bring disastrous results to him who sinned against the holy spell. Certains portions of the Gathas were used for chanting at the ordeal rites (Dk. **9**. 17. 8). The Husparam Nask mentions a formula *čaϑrayaim āϑraiąm* as used for the purpose (SIS. **13**. 17 ; Huspāram Nask Fragments, SBE. **37**. 478 ; Sundry Fragments, SBE. **4**. 371). The six stanzas of Ys. **36** are mentioned among those that were used for the six kinds of the fire ordeals.

The practice of using Manthras for an ordeal has not entirely died out. The custom still lingers among the orthodox Parsis of India. When something is stolen in a house, the persons suspected of having committed theft are tried in the following manner. Three Parsi men or women perform the kushti rites and act as judges. Fire is brought in a vase, and incense is burnt on it. The three persons then hold a prayer book in their hands and open the book on the page beginning with the text of Ormazd Yasht. A key is then tied to a kushti and turned over the open pages. The names of the persons suspected of theft are then called out in turn, and it is arranged that the person at whose mention the key would drop on the book should be held guilty.

The ordeal by Barsam. The sacred twig known by the name of Barsam, occupies a prominent place in the Zoroastrian ritual. Among the various kinds of ordeals, one is called the Barsam ordeal (Dk. **8**. 19. 58 ; 20. 66). Like some other forms of ordeals, the description of the method of the working of this ordeal is unfortunately not to be found. It seems probable that the litigants must have been made to hold the Barsam twigs in their hands

in some prescribed manner, and take an oath to give true evidence before the ordeal court. Just as the violation of an oath taken on the holy Manthra was dreaded, so would also the violation of an oath taken on so sacred a ceremonial ingredient as the Barsam, be greatly feared.

The ordeal by water. The Rivāyat of Cama Zohra throws some light on the question of the ordeal by water. It is said that king Jamshed had built a palace in Pars. There were seven miraculous things placed in the palace. The sixth among these was a pond of water. In the centre of this pond was erected the statue of a man in the costume of a judge. The accused persons were asked to enter the waters and go to the statue. The man who happened to be innocent approached the spot safely, whereas the man who was guilty was unable to make his way through the waters to the proper destination.

The ordeal by poisonous and other foods. One of the ordeals mentioned without any information as to its working, is the ordeal by means of giving poisonous food to the disputants or obliging them to eat food in excess (Dk. **8.** 20. 33), or of making them drink water containing sulphur, gold and other ingredients (Vd. **4.** 55). We can imagine the judge giving some consecrated food to the combatants, with a curse that the food would do harm or even act as a poison in the case of the person who was guilty. This threat would tend to upset a weak-minded culprit and would prompt him to confess his guilt rather than risk his life.

The ordeal by oil and sap of trees. Among other kinds of ordeals are the references found to the ordeals by oil or butter and sap of trees (Yt. **12.** 3-6, 9-38). These oily substances or a decoction made of some plant

after pounding it, must have been given to the disputants to drink. It is probable that the man who drank the cup of this mixture and was not hurt by it must have been considered innocent, whereas the man whom the drug nauseated and caused to vomit was taken to be guilty.

The ordeal by the inflicting of wounds. Zoroaster was informed by Ormazd that there would come occasions when the faith in the good Mazdayasnian Religion would be greatly weakened. The responsible high priests had on such occasions to undergo various ordeals, which would restore the faith of the people in their religion (Zsp. **21**. 25). One of the ordeals of which they had to make use was the inflicting of wounds on their own bodies by knives and other implements. These would not affect the holy priests, and would thereby tend to convince the people of the miraculous power of the religion.

With this can be compared the state of mankind at the time of Renovation, when the wicked will be purged of their sins, when their sins will be wiped away, when wickedness and sin will be no more, and humanity will have attained to such a stage of purity and righteousness, that neither knives nor spears would be able to pierce their skins (Dd. **37**. 124).

The ordeal by duel. Though we do not find records of duels between two parties to settle their private grievances (compare, however, such a reference te a hand-to-hand fight as that in Bd. **1**. 19), we meet with instances in which two rival armies resorted to this ordeal by arranging a duel between a champion on each side to settle their disputes. The heroes of Shah Namah challenged the heroes of the enemies' camp to come out and meet them in open fight. On the acceptance of such chal-

lenge it was arranged that the party whose champion won the duel, should be taken to be in the right.

The ordeal at the Chinvat Bridge. According to the Zoroastrian belief, the souls of the dead come to the Chinvat Bridge, or the Bridge of Judgment, at the dawn of the third night after death (Vd. **19**. 29; Dd. **19**. 3; *Mēnūk-i Khirat* **2**. 116; *Sad Dar* **87**. 10). Final justice is administered by the Angels Rashnu the Just and Sarosh the Good (Dd. **12**. 2, **13**. 4). The souls are made to cross the bridge. When the pious souls approach the bridge, it becomes so broad that the souls can cross it easily, but on the approach of the wicked souls, the bridge becomes as thin as the blade of a knife, and the souls fall headlong into the hell below (Dd. **20**. 3-5; Bd. additional chapter, Modi's text, pp. 192-193). In this instance the bridge performs the work of differentiating the wicked from the righteous souls.

LE

LANGAGE DES FUÉGIENS

à la fin du XVIIe siècle et au commencement du XVIIIe.

La liste suivante est extraite d'un journal de bord, ou plutôt d'un *brouillon*, comme l'intitule modestement son auteur. Il fut rédigé au cours d'un voyage, dans les mers du sud, qui dura près de trois ans (exactement du 17 décembre 1698 au 6 août 1701). Le départ, comme le retour, eut lieu à La Rochelle. Louis XIV envoyait une escadre parcourir ces mers, afin d'essayer d'ouvrir un nouveau débouché au commerce français. Elle comprenait le *Phélypeaux*, qui battait pavillon de l'amiral, Gouin de Beauchêne, de St Malo, et trois bâtiments de moindre importance : le *Comte-de-Maurepas*, le *Nécessaire* et la *Bonne-Nouvelle*.

Chaque navire ayant son journal de bord, il dut y avoir quatre relations de ce voyage. Je ne sache pas qu'aucune ait été publiée. En tout cas, celle que je possède est inédite. Ce qui ne l'est pas complètement, c'est précisément la liste de mots qui nous occupe. En effet, la *Revue de linguistique et de philologie*, dans son n° du 15 janvier 1892, parlait d'un mémoire sur les Fuégiens à la fin du XVIIe siècle, récemment publié par M. Gabriel Marcel (mort depuis), avec une liste d'environ deux cents mots fuégiens, empruntée à un manuscrit inédit de Jouan de la Guillaudière, daté de 1698. J'ai pu me procurer ce *vocabulaire*, et en le confrontant avec le

mien, j'ai constaté que, tout en ayant été dressé indépendamment l'un de l'autre, ce que prouvent les divergences de transcription, ils présentent tous les deux les mêmes mots, à peu près dans le même ordre qui n'est pas du tout l'ordre alphabétique.

J'ai pensé que les deux rédacteurs, appartenant à la même escadre, mais non au même bâtiment, ont dû se consulter ou consulter un tiers, et alors ce serait la même personne, pour dresser cette liste. J'ignore sur quel vaisseau était Jouan. Pour l'auteur de mon manuscrit, qui ne signe pas, il m'apprend seulement qu'il devint, au cours du voyage, second enseigne en pied du *Phélypeaux*. En me reportant alors à la liste qu'il donne des états-majors de l'escadre, j'ai à choisir entre deux noms, celui de Legendre et celui de Dumas, mais il m'est impossible de savoir lequel des deux est le sien.

L'escadre entrait dans le détroit de Magellan, le 8 juin 1699 ; elle y fut retenue de longs mois par les vents contraires. Ce fut durant ces loisirs forcés que mon homme étudia les mœurs et la langue des naturels de la Terre de Feu.

La description des premières va de la page 351 à la page 380 ; le vocabulaire occupe les dix pages suivantes. Le manuscrit comprend 891 pages, en tout ; les lignes sont espacées et l'écriture peu serrée.

En dépit de la publication Marcel, d'ailleurs nécessairement restreinte, j'ai cru la rédaction de mon auteur, comme telle inédite absolument, suffisamment intéressante, pour offrir aux lecteurs du *Muséon*, cette liste dont j'ai supprimé deux ou trois expressions grossières, d'ailleurs sans importance.

A. Roussel.

Voici les lignes dont cet écrivain fait précéder immédiatement son vocabulaire fuégien-français, le plus ancien certainement de ce dialecte. Je respecte le style et l'orthographe du manuscrit.

« Les sauvages du destroit ont un langage parmy eux qu'ils parlent beaucoup du gosier. Cette langue ou jarguon n'a aucun raport avec pas une sorte de langue. C'est pourquoi l'on n'en connoist point l'origine. Néantmoins il n'est pas fort difficile à apprendre, et en voicy, dans les suivants feuillets, un abrégé des principaux mots qui sont assez nécessaires pour se faire entendre d'eux ».

(Comme on le voit, il ne s'agit guère que des mots les plus usuels).

Abregez des principaux mots du langage des Sauvages du destroit de Magellan.

Un homme	accheleche	le ventre	gabedye
une femme	accheleep	le nombril	couchetaye
une femme desbauchée.	accheletepehely		
la teste	yacabed chepy	les roguons	atccoua
les cheveux	tevcaf		
le frond	arcacol	la jambe	catchevboucl
les yeux	titche	la cuisse	cat
le nez	loutche	les orteilles	tortecoualque
la joue	cheltefarre	la peau de laquelle ils se servent pour leurs vêtements	ytat
les soucils	titchery		
la bouche	asflet		
la langue	pailcaf		
les dents	chericdye		
les lèvres	asfirye	le ciel	avcayta
l'oreille	coüevcal	le soleil	avlocq
le menton	aocart	la lune	yacabet chavlocq
la gorge	ilcart		
le col	irsetel	les étoiles	collache
la mamelle	carressaly	les nues	ayel
le teton	ouvque	le tonnerre	tacal
le bras	yaledehard	les esclairs	aoulay delquech
le poignet	yacabedchavcal	l'arc en ciel	acadé
le doigt	yacabedchavcal touf	la pluie	detchacoüal, *ou* teauchelar
les ongles	teltelou	la neige	ledchebeche

la gresle	taltacouache
la glace	alabec
le vent	alache
il fait froid	ychesche
la mer	chapte
une lamme ou ouïlle (houle)	affria, *ou* oycque
le courant	yacche
la haute mer	ailliccheta
une rivière	stetlev
l'eau de mer	arret chapte
l'eau douce	arret pevlin
l'eau	arret
le feu	ollay
la flamme	stetel
la fumée	telquesche
le bois à brusler	cacache
un arbre	techelavd
la feuille	augol
lescorce	ykocrache
le bois pin	paide
le bois de laurier	ten
les orties	guivevap
la fougère	techauricq
l'herbe	chacalain
le jonc	eschep
la brande	pilcoüet
le houx	dechancre
la mousse	dechefiche
le varret (varech)	quet chabache
une genon (?)	adigny
le varret large	abal
un cerf	jegel
son bois	becjoul
un chien	chalqui
une loutre	laten ou aauchelap.
une baleine	aaballa

un marsouin	callona
leurs évents	acarachelich
le loup marin	alchou *ou* cheta
la peau	alac
une araignée	coplap
un canard	jrarchaux
un petit canard qui ne vole point	atavgy
une outarde	islap, *ou* avatchal
un cormoran	alola
une mauve	cailx
un gouëllan	techioüette
un contre-maistre (petit oiseau dont le plumage ressemble à celui de la fauvette)	pitte
un pinguin	carasse
les œufs	leschely
l'hyrondelle	colocotcha
le poisson	ovvolle
la terre	alquet
les montagnes	avgacart
les prairies	chalcayo
une forest	dabtavtan
une roche	chaudol
le sable	akaly
une fallaise	chidecap
une maison	hasthe
un navire, une chaloupe *ou* un canot	cherou
se coucher	icchelor
dormir	torpelaur
s'asseoir	houche
lève-toy	aveaou

des moucles	aptechouée
il est gros ou grand	agonil
il est petit	ycot
il est fort gros	agonil doux
il est fort petit	ycot doux
il est fort	ycot (sic); il faut lire *doux*
les chaudons (chardons ?)	cabesche
des bernix (berniques)	gateliche
donne-moy	chamdechy
à manger	laplap
moy	quioutchy
toi	chausse
luy	haute
il est bon	yego
il ne vault rien	quiep
ouy	couans
ouy certe	allous
non	cadays
assez	tachely
attends	guiatte (=quetta ?)
attends un peu	guiatte gouldo
demain	calaa
hyer	avca
le jour	cala
la nuit	alooisy
comment s'appelle cela ?	acouassalda ?
je n'en scais rien	ayquet
tiens	chelou
prends	qualam
un vieil homme	achelesche coy quep
une vieille femme	acheletep coqueliche

frère ou sœur	arry
beau-frère	achelever
du feu	astachelay
une hache	adguy
une serpe	aypel
un couteau	islart
un [h]arpon	ivquebal
une varre	ivsel
pagaye ou aviron	couaigny
rame ou pagaye	oyeque
il faut (sic) beau temps	quesepgarre
il y a loing	aoulle
il fait chaud	appel
mon ou ma	hache
je vais partir	alchy
veux-tu venir ?	yodeger ?
retournons	ascayen
allons-nous en	alchevba *ou* quichoulga
viens	lascara
jey (j'ai ?)	lesby (voir plus bas *jay mal*)
montre-moi	escotelay
je te le vendray	yatoulay
il s'en va	yet laper
il revient	leour
marche	poulva
jetter quelque chose	caygnol
couper	illay
rompre	accal
un baton	carre
un souris (une souris ?)	ascaiselap
brusler	obilla
faire cuire	isgoura
goutte	cadacq
il est dur	a aure

faire un signal	courcoucche
regarder	qualcoua
voir	laschée
jay mal	affle
rien du tout	quepy
souffler quelque chose	chiauache
c'est cela	cacauchetez
attacher quelque chose	cabischitard
un panier	daye
un ciau (seau)	ouarta couarre
se grater	cocoüalisti
coudre	itabeche
le [h]oquet	dechalacque
un rot	cacard
un pet	acchet
il est devant	couacouchac
tourne toy	abrillef
le bruit	taix
où est-il ?	cacoua ?
il fait noir	ca besta honne
œufs couvés	ouat chelidguy
la coquille	sinchaux
il est froid	mischallaque
il est pourry	pasquesche
je vais oster l'escaille	sichauolodeg (cf. coquille)

un ruisseau	chetescheler
viens me chercher	acouatel
chasser	lajx cart
vider l'eau du canot	ataptobac
je suis fasché	attache
je le suis beaucoup	attache ago
je ne le suis plus	attaquiep
se moucher	loutchequisquer
embrasse-moy	allest chetez
baise-moy	cachecache
pour moy	letrechon
derober	acouache
uriner	quesper
un soufflet	asfilabesche
rire, chanter	peschil, talcay
porter	achetacart
rouller	ticoual
lever ou monter	arcap
enfanter	alla
un enfant	ya peti gouelle
mon fils	hachelapan
vous mentez	tacarre
menteur	tacarol
camarade ou amy	pacharez.

AFFINITÉS

DES

LANGUES DU SUD DE LA COLOMBIE

ET DU

NORD DE L'ÉQUATEUR

(Groupes Paniquita, Coconuco et Barbacoa)

par H. Beuchat et P. Rivet.

B. Ressemblances avec l'Esmeraldas.

Nous avons comparé les langues du groupe Coconuco-Paniquita-Barbacoa avec le vocabulaire Esmeraldas publié par Seler (1). Voici la liste des similitudes que nous avons pu relever :

	Groupe Coconuco-Paniquita-Barbacoa.	Famille Esmeraldas.
Ananas	*čivila*, *čiúila* [B_3]	*čula* [quichua : *čihuila* = especie de papas muy llena de ojos]
Bambou	*paskika*, *pakika*, *pakí* [B_1] *paski* = Heliconia sp. [B_2]	*tapáke*
Banane	*pandă*, *pando* [B_2]	*paata*, *pa͡anta*
Beau	*dičkue* [P_1]	*biske* = bonne

---

(1) E. Seler. *Die Sprache der Indianer von Esmeraldas* (*Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, tome I, Berlin, 1902, pp. 49-61).

Bois	*čidá, šidá, šidẹ, čide, či-tué* = arbre [B_3] *ši* = tronc [B_3] *či, ši* = arbre [B_2] *kizčit, eckit* [C_3] *zietučas* = arbre [C_3] *ekits* = ramasser du bois [P_1] *eki, ékχ, ékχe, etš* [P_1]	*čite*
Boue	*mudu* = marais [B_3]	*mudoke*
Calebasse	*boli* [B_3]	*bule*
Celui-là	*anahá* [B_3] *aná* [P_1] *na* [C_3]	*aná*
Charognard	*baro* [B_3]	*vara*
Chemin	*dží, di, zi* [P_1]	*di-re*
Ciel	*ote* = en haut [P_1]	*muté-bele*
Corps	*ahua* [B_1]	*hual-sá*
Coton	*kuá* [B_2 B_3] *guegue* [P_1]	*kure*
Cou	*pejpej* = bras [B_2] *peti, petsχíta* [P_1] *pěč* [P_2]	*mu-peppe* = espinazo
Courir	*teχiesto* [B_2]	*testiaχa* = courons !
Dent	*totsa* = molaire [P_1] *tesá* = barbe [B_3] *tesẹ́* = menton [B_3] *tesko, tejsku* [B_2]	*vil-tosa* = bouche
Douleur	*aka* [P_1] *guala ak* = beaucoup de douleur [C_3] *mikt aka* = il a mal à l'estomac [C_3]	*allkere* *allki raka* = mal de dents
Étoile	*tsabo* [B_3]	*mu-čabla*
Étoile	*makára* [B_2 B_3]	*mukala* = soleil
Éventail	*nie-véve* [B_2] *pepé* [B_3]	*péple*
Frère	*anghi-iaja* [P_2]	*yar-sa*
Garrapata	*kinge* [B_5]	*kinge*
Herbe	*titsa* [P_2]	*ka tilsá* = arbre [peut-être *ka*=*gwa* «grand» [B_3]
Iguane	*mátara* [B_3]	*matra*
Lait	*čuču* [B_2]	*čiče* = sein [quichua : *čuču* = sein]
Langue	*tone* [P_1] *tunnčh* [P_2] *donni* = mâchoire [B_3]	*vil-tuna* = lèvre
Langue	*nilé* [C_1] *milisi* = menton [C_1]	*vil-tuna* = lèvre *vil-toza* = bouche
Liane	*pieičua, pečua* [B_2]	*pikígua*
Lit	*hatun* [P_2] *atú, atûn* [P_1]	*vata*
Maïs	*vibú, bibú, vivo, bebo* = pain [B_3]	*vilva*

Mauvais	*yášak* = picar como aji [P_1]	*šak-sule*, *čak-sule* = acide, aigre *šak-tile* = saumâtre
Montagne	*du* [B_3]	*du-ka* [peut-être *ka* = *gwa* « grand » [B_3]
Mouche	*mučiča* = abeille [B_3] *moučette* [C_3] *šite* = guêpe [P_1] *šititi* = moustique [B_3]	*muntipe* = abeille, *munčieče* (1)
Mûr	*pandálin* = bananes mûres [B_2]	*alí pãanta* = bananes vertes (sans doute par erreur)
Noir	*ynk-čit*, *jočit* [C_3] *čindi* = obscurité [P_1]	*čiče* *čitote*, *čitonele* = obscur
Pécari	*paráh* [B_3]	*pára*
Petit	*načiné* [B_3] *našina*, *nasine* = peu [B_3] *inagčina* = neveu [B_2] *mazineg arunt* = jeune [C_3]	*in-čine-ale*
Râpe	*čipa* [B_3]	*čipa*
Rire	*ukagto* [B_2]	*čaguale* = risa
Roseau	*nané* [B_3]	*anite* = canne à sucre
Sábalo	*naχta* [B_3]	*natu*
Sommeil	*kap-iana* = avoir sommeil [B_2]	*kap kuale* = bâiller
Sucré	*šina* [B_3] *či* = canne à sucre [P_1]	*čeeče* = miel, *satik-šéle*
Vent	*kiši* = air [B_3] *gueis* = air [P_1] *uéχa* [P_1] *íšua* [B_2]	*kisera*

Les comparaisons qui précèdent n'ont pas à nos yeux la prétention d'établir la parenté des langues Paniquita, Coconuco et Barbacoa avec l'idiome des Esmeraldas. Le texte unique mis à la disposition des investigateurs paraît avoir été obtenu dans d'assez mauvaises conditions et, de plus, nous n'avons pas épuisé la liste des mots comparables. Nous nous promettons d'ailleurs de revenir sur ce sujet et de déterminer, si faire se peut, les véri-

(1) Ce mot est porté comme signifiant « *camarron grande* » ; il doit y avoir erreur, car *čeeče* signifie « miel ».

tables affinités de la langue aujourd'hui éteinte des Esmeraldas. Peut-être beaucoup des mots plus ou moins ressemblants que nous avons cités sont-ils passés par emprunt dans cet idiome.

C. Ressemblances avec les langues de la famille Choco.

Voici la liste des quelques mots qui paraissent avoir été empruntés par les langues du groupe Paniquita-Coconuco-Barbacoa au groupe Choco ou inversement :

	Groupe Paniquita-Coconuco-Barbacoa.	Groupe Choco.
Aiguille	*ituá* [B_2]	*tuá* = hameçon
Arbre	*čidá, šidá, šidé, čide, čitué* [B_3] *cekit* = bois [C_3]	*guituá, quituá* = feuille
Banane	*panda, pando* [B_2]	*patá*
Bouche	*pít'n* [B_1] *rite* = porte [P_1]	*ité, itaí*
Bras	*kuald* [C_3] *kual* [C_1]	*huá, juá* = main
Celui-là	*anahá* [B_3] *aná* [P_1] *na* [C_3]	*nan*
Colombe	*tokó* = Tigrisoma [B_3] *tukúk* = columbi-gallina sp. [P_1]	*choko* = tourterelle
Corps	*ka-kué* [P_1] *kuĉh-kuĉh* [P_2]	*kakoa, kakuá, kajua*
Dent	*kit* [P_1] *anghi-kit* [P_2]	*kidá, guidá*
Etre suprême	*manče* [C_2]	*umanta* = soleil
Femme	*uí* [P_1]	*uena, uida, huera, awira, ooena*
Frère	*hamba* = homme [B_1]	*ambá*
Genou	*ne-bolonga, ne-blonga* [B_3] *ne-bolo* [B_2]	*činím bulu*
Haricot	*čeguit* [C_3]	*čaguitá* = fève
Homme	*muck-gurunt* [C_3] *mujel* [C_1]	*mukira, muguira, mûguira, emokoyda, amojina, emkōydăh*
Maïs	*pio* [B_3] *fiu* = semence [P_1] *pild* = chocllo [C_3]	*pe*
Mauvais	*kanč* = laid [P_1]	*kači-ruma, kači-rubri, kačíra, kačīri*

Montagne	*helé* [B1]	*ellé* = colline
Montagne	*du* [B3]	*dura*
Nez	*kinfú, kifú, kinfo, kiχú* [B3] *kijo, gijo* [B2] *kimpu* [B1] *kind* [C3] *kim* [C1]	*kembi, kaimbu, kembú*
Noir	*ynk-čit, jo-čit* [C3] *čindi* = obscurité [P1]	*čitru*
Oreille	*kalo* [C3]	*kurú, garú, jūrū*
Ours fourmilier	*éšaü* [P1]	*usá*
Perdriz	*bon-koro* [B3]	*čo-koro*
Petit	*načiné* [B3] *našina, nasine* = peu [B3] *inagčina* = neveu [B2] *naci-amba* = femme [B1] *mazineg arunt* = jeune [C3]	*ba-nači-rimi*
Pied	*medé* [B2] *mito* [B1] *mídi* = marchant [B2] *imetó, činda-metú* = mollet [P1] *kambil mida* = doigts [C3]	*hua jimito, tua simidi* = doigts
Pluie	*šúa* [B3] *šua* [B2]	*jué* = il pleuvait
Pluriel	*-la* [B3]	*-ra*
Près	*haté* [B3]	*jaita*
Quadrupède de grande taille	*čavi* = chevreuil [P1] *kabi-čit* = veau [C3]	*an-čobe* = puma
Sein	*kúh* [B3]	*jú*
Soleil	*sek* [P1] *sék* [P2] *zek-ji-kiit* = le soleil éclaire [C3]	*pisika*
Tête	*pusro* [C3] *pušu* [C1]	*poro, boró, porú, parú, bõrro*
Vent	*vuu* [B3]	*foo*
Viande	*saχčika, tačiga, tsatsiga* [B3] *čič* [P1]	*čikokó* = nourriture

Si les ressemblances lexicologiques avec les langues Choco sont peu nombreuses, les différences grammaticales sont assez notables.

Au contraire des langues Paniquita, Barbacoa et Coconuco, le Choco possède toujours la distinction du genre. Aux noms d'êtres mâles, il postpose *mūgira*, à ceux d'êtres femelles *wena*. Ex. : *bigi* « chevreuil », *bigí wena* « chevrette » ; *eteré* « poule », *eteré mūgira* « coq » ; *amba* « frère », *amb-wena* « sœur ».

Les pronoms personnels sont tous différents, aux deux nombres, particularité que nous ne trouvons qu'exceptionnellement, en Paniquita ; ils en diffèrent d'ailleurs totalement au point de vue lexicologique.

Sur les pronoms possessifs, nous sommes mal informés ; mais il semble qu'ils se forment en altérant quelque peu les pronoms personnels et en leur suffixant *-re*, tout au moins aux deux premières personnes du singulier.

Enfin, le Choco possède un singulier procédé de conjugaison double, totalement étranger aux idiomes des groupes Paniquita et Barbacoa : au présent, il emploie les pronoms personnels ordinaires et ajoute à la racine verbale des suffixes et préfixes qui varient pour les trois personnes du singulier et qui sont les mêmes pour les personnes du pluriel. Au passé, ces suffixes (pas de préfixes pour ce temps) sont autres et de plus, on suffixe *-ara* à tous les pronoms. Enfin, la première personne de l'impératif a subi une telle altération que la racine verbale n'y est plus représentée que par une seule lettre.

Ces différences peuvent se résumer ainsi :

	Choco.	Paniquita-Barbacoa-Coconuco.	
Genre	Par postposition.		Le plus souvent absent
Pronoms personnels	Aucune liaison apparente entre eux ; tous différents.	Paez, Colorado	Série du pluriel formée avec les pronoms du singulier.
		Paniquita	Les pronoms du singulier dérivés de la même racine.
Pronoms possessifs	En partie, formés des pronoms personnels avec altération de la racine, en partie, particuliers.	Colorado	Formés, par suffixation des pronoms personnels sans altération de la racine.
Conjugaison	Formation des temps par double suffixation à la racine et au pronom.	Colorado	Par suffixation à la racine.
		Paez	Par dérivation à l'aide d'indices pronominaux.

Ces dissemblances nous semblent suffisantes pour écarter le Choco des langues pouvant avoir des affinités avec celles qui nous occupent.

D. Ressemblances avec les langues de la famille Chibcha.

Poursuivant nos recherches des affinités du groupe Coconuco-Paniquita-Barbacoa, nous n'avons pas tardé à nous apercevoir qu'il présente les ressemblances les plus remarquables avec les langues de la famille linguistique Chibcha.

Jusqu'ici, ces affinités n'avaient été signalées par aucun auteur ; nous les mettrons en évidence par des comparaisons lexicologiques et par des considérations d'ordre grammatical (1).

---

(1) Nous avons utilisé pour nos comparaisons lexicologiques les sources suivantes :

C. Hermann Berendt. *The Darien language.* (*American historical Record.* 1874).

Daniel G. Brinton. *The American Race*, New-York, 1891. *Language of the Ramas*, pp. 366-368.

Rafael Celedon. *Gramática de la lengua Köggaba con vocabularios y catecismos.* (*Bibliothèque linguistique américaine*, vol. X. Paris, 1886).

Rafael Celedon. *Vocabulario de la lengua Atanques.* (*Congrès international des Américanistes.* VIII[e] session. Paris, 1890, pp. 591-599).

Rafael Celedon. *Vocabulario de la lengua Bintukua.* (*Congrès international des Américanistes.* VIII[e] session. Paris, 1890, pp. 600-609).

Wm. M. Gabb. *On the Indian Tribes and Languages of Costa Rica.* (*Proceedings of the American philosophical Society.* Philadelphie, vol. XIV, 1876, pp. 483-602).

Raoul de la Grasserie. *Les langues de Costa Rica et les idiomes apparentés.* (*Journal de la Société des Américanistes de Paris.* N[elle] série, tome 1, 1903, pp. 153-187).

Wilhelm Herzog. *Ueber die Verwandtschaftsbeziehungen der costaricensischen Indianer-Sprachen mit denen von Central- und Süd-Amerika* (*Archiv für Anthropologie*, vol. XVI, 1886, pp 623-627).

A. L. Pinart. *Colección de linguistica y etnografia americanas.* Tome IV. *Noticias de los Indios del Departamento de Veragua, y vocabularios de las lenguas Guaymi, Norteño, Sabanero y Dorasque.* San-Francisco, 1882.

1° *Ressemblances lexicologiques.*

Nous emploierons le même système de notation que nous avons utilisé pour les groupes étudiés jusqu'ici.

Nous désignerons le Chibcha par la lettre M, le groupe Talamanque par T, le groupe Aruak par A, le groupe Guaymi par G, le Changuina par D, le Cuna par K et le Guatuso par G_u.

Dans chacun de ces groupes, les dialectes seront désignés par la lettre correspondante affectée d'un chiffre comme indice. Nous aurons ainsi :

Chibcha : M		
Groupe Talamanque : T	Dialecte Bribri	T_1
	» Cabecar	T_2
	» Tiribi	T_3
	» Brunca	T_4
	» Terraba	T_5
Groupe Aruak : A	Dialecte Guamaka	A_1
	» Bintukua	A_2
	» Köggaba	A_3
	» Atanques	A_4
Groupe Guaymi : G	Dialecte Murire	G_1
	» Muoi	G_2
	» Sabanero	G_3
	» Valiente	G_4
	» Norteño	G_5
	» Penonomeño	G_6
	» Chimila	G_7
Groupe Changuina : D	Dialecte Chumulu	D_1
	» Gualaca	D_2
	» Changuina	D_3
	» Rama	D_4
Groupe Cuna : K	Dialecte Cuna	K_1
	» Tule	K_2
Guatuso : G_u		

A. L. Pinart. *Notes sur les tribus indiennes de famille guarano-guaymies de l'isthme de Panama et du Centre-Amérique.* Chartres, 1900.

	Langues Barbacoa-Coconuco-Paniquita.	Langues Chibchas.
Achiote « *mu* »	*múh* [B_3] *mhú* [B_2]	*mue* = jagua, couleur pour peindre le corps [M]
Aigre, fermenté « *tim* »	*timbo* = amer [P_1]	*time* [G_6] *dime*, *θime* [G_4] *tin-anayüne* (1) = sale [A_4]
Aller « *ina, na* »	*ma hinayó* = je m'en vais [B_3] *inayoe* = s'en aller [B_3] *inayohe* = je vais [B_3] *hinay* = allez-vous-en [B_3] *gino* marcher [B_2]	*ina* = viens! [T_1] *inascua* [M] *náya* = cheminer [A_2] *néihiñ* = s'en aller [A_3] *naó* [K_1]
Amer « *yu-sai* »	*insai* [B_2]	*shpo-yon'-soi* [T_1]
Arbre « *vitə* »	*vito*, *vitö*, *ftũ* [P_1] *fton* [P_2]	*bité* [G_2] *bita* [G_3]
Argent « *ge* »	*gué-ió* [P_1]	*guea* [G_6]
Argent « *yun* »	*biún*, *vió*, *viún* [P_1] *biún-tšime* [P_1] *pial* [P_1] *anguntiči* [C_3]	*abió* [D_1] *nyia* [M] *maníya* [K_1] *niúba* = or [A_2] *mueña* [G_4] *yuianyisi* = or [A_4]

A. L. PINART. *Vocabulario Castellano-Cuna.* (*Petite bibliothèque américaine*, I, Paris, 1890).

A. L. PINART. *Vocabulario Castellano-Dorasque. Dialectos Chumulu, Gualaca y Changuina.* (*Petite bibliothèque américaine*, II, Paris, 1890).

A. L. PINART. *Vocabulario Castellano-Guaymie. Dialectos Move-Valiente, Norteño y Guaymie-Penonomeño.* (*Petite bibliothèque américaine*, III, Paris, 1892).

A. L. PINART. *Vocabulario Castellano-Guaymie. Dialectos Murire-Bukueta, Muoi y Sabanero.* (*Petite bibliothèque américaine*, IV, Paris, 1897).

H. PITTIER et C. GAGINI. *Ensayo lexicográfico sobre la lengua de Térraba.* San José de Costa Rica, 1892.

BERNHARD AUGUST THIEL. *Vocabularium der Sprachen der Boruca-, Terraba- und Guatuso Indianer in Costa-Rica*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H. POLAKOWSKY. (*Archiv für Anthropologie*, vol. XVI, 1886, pp. 591-622).

M. UHLE. *Verwandtschaften und Wanderungen der Tschibtscha* (*Congrès international des Américanistes*, VIIe session, Berlin, 1888, pp. 466-489).

E. URICOECHEA. *Gramática, vocabulario, catecismo i confesionario de la lengua Chibcha segun antiguos manuscritos anóminos e inéditos, aumentados i correjidos.* (*Bibliothèque linguistique américaine*, vol. 1, Paris, 1871).

(1) *anayüne* est un suffixe qui entre dans la formation de beaucoup d'adjectifs en A_4. Ex. : *ui-anyòne* « tiède », *pu-anyöne* « rance », *arun-amyüne* « triste ».

Astre « *kak, kog* »	*hāgue-da* = étoile [P_2] *tagui* = soleil [C_3] *itaqui, taqui* = soleil [P_1]	*cagüi* = lucero [M] *kwoc-kóguĕdeh* = les Pléïades [T_5] *kak* = soleil [T_4] *si-kuku* = étoile [A_4] *uira-koko* = étoile [A_2] *kong-wú* = étoile [T_2]
Avocat (fruit) « *o'se* »	*okze* [C_3] *otse, útse, úχtse* [P_1]	*asué* [K_1]
Banc	*tubot egud* = bancas buenas ? [C_3]	*tugegoda* [G_3]
Bas « *təbə* »	*tobi* [B_3] *tẹmpẹ* = en bas [B_3]	*tebíéñ* [G_1] *dába* [G_2]
se Battre « *iñg* »	*vingeχsto* [B_2]	*ing'-kwi* [T_3] *inago* = rixe [M] *θengó* [G_4]
Beau « *təkabe* »	*atakabe* [B_2]	*dúkape* [D_2] *dukábi* [A_2]
Beaucoup « $\frac{h}{d}$*uka* »	*duke* [B_3] *unka* [P_1] *χiú-ka* = tout [P_1]	*χoká* = bastante [D_3] *his-tuka* = entier [M] *ho-kéh* = entier [T_4] *hún-koh* = entier [T_5] *oge* = tout [T_4] *chuk'li* [T_1]
Beaucoup « *kwei* »	*guei* [P_1]	*kueri* [G_1] *kouré* = bastante [G_7]
Bleu « *čiki* »	*čikíkikas zein* = jaune [P_1]	*chisquyko* [M] *achisquyn mague* [M] *áchiki* [A_1] *chinke* = nuit [A_4] *sikima* [G_5] *sigima* [G_6 G_3] *θikima* [G_4] *chakiru* [A_2] *θaké* [D_2]
Bleu « *sein* »	*zein* [P_1] *kzeit* [C_3] *čikíkikas zein* = jaune [P_1] *guáll-zein* = vert [P_1]	*shoin-lot* = jaune [T_3]
Boire « *kuči* »	*kuči-de, kuči-sú* [B_3] *koši-no* [B_2]	*čatu-kúči húke* = je veux boire (1) [G_2] *kus-túshi* = boisson [A_3]
Bois (cf. os) « *ki* »	*či, ši* = arbre [B_2] *ši* = tronc [B_3] *šilẹ́* = arbre, bâton [B_3] *čide* = bâton, tronc [B_3] *šidá, čidá, šitué, čitué* = arbre [B_3] *kiz-čit* [C_3] *zietučds* = arbre [C_3] *eckit* [C_3] *eki* [P_1] *ekits* = ramasser du bois [P_1] *ékχ, ék-χe, etš* [P_1]	*dschi* [T_4] *ischi* = bâton [A_4] *quye* = arbre [M] *ké* [D_1 D_2 D_3] *kri* [G_4 G_6] *krikri* [G_5] *krii-naiiá* = bâton [G_7] *gli* [G_1 G_2 G_3]

(1) *čatake* = vouloir [G_2].

Bouche « *tri*$^{k}_{p}$ »	*triktrap* [C_1]	*tripá* = trou [D_2]
Bouche « *(fi) baki* »	*fibáki, fipaki* [B_2] *fikí, pikí* [B_3] *peki* = mâcher [P_1] *čidběab* [C_3]	*fibgue* = bouche de l'estomac [M] *bique* = face, visage [M]
Bouche « *yug, hug* »	*yugue, inä-káts* [P_1] *iik-ua* = menton [P_1] *hiuĉh, hua-kač* [P_2] *yus-kap* = porte [C_3]	*χugue* = porte [G_6] *χugá* = porte [G_1 G_3] *ũkue* = porte [G_5] *huga-káiñ* = porte [A_3] *úgula* = lèvre [A_1] *ukarás* = porte [T_4] *θa-uguá* = lèvre [D_2]
Bras « *kuta* »	*kuttâh* [P_2] *kuddá, kuddán, kudan* = cou [B_3] *kota* [P_1] *kó'o* = cou [B_2] *ch'to* = main [B_1]	*guta-quyn* = épaules [M] *kudé* [G_4] *kude, kudegra* [G_6] *kudéta* = gargantera [G_2] *kóte* = poignet [G_7] *mo-kúti* = poignet [A_3]
Bras « *kwal, kul* »	*kuald* [C_3]	*chincal guál* [K_1] *kulá* = main [D_2] *kuló-sol* = main [D_1] *gúla* = main [A_1] *gúlla* [A_3] *gúna* = main [A_2 A_4]
Canot « *ku*$^{l}_{r}$*e* »	*kule* [B_2 B_3]	*hulú-gua* [K_1] *ulú* [D_1 D_2 D_3] *ulo* [K_2] *hurú* [T_4]
Celui-là « *an* »	*anahú* [B_3] *aná* [P_1] *na* [C_3]	*an-ji* = il [A_1] *ni-áne* [G_2] *nouera-ané* [G_7] *amán* [A_2] *unniné* [A_3]
Chapeau « *pku-kwa* »	*peču-guá, pučuguá* [P_1]	*pcuapcua* [M]
Charognard « *bərə* »	*baro* [B_3]	*bora* = aigle [G_4]
Chemin « *ti* »	*dží, di, zi* [P_1]	*nen tzit* [T_4] *χi* [G_4] *hí* [G_7]
Cheminer « *hik* »	*išia* [B_3] *jikak tung* = il boit en chemin [C_3]	*isyne* = marcher [M] *ĭsh-kú* [T_1 T_2] *hik* [T_3] *ik* [T_5]
Cheveu « *čiška* »	*tškas, dikas* [P_1] *ĩškats* = poil [P_1]	*tschichka, chijtka, sish'ka* [T_4] *ziegahasio* = chevelure [M]
Cheveu « *a* »	*â* [B_3]	*ah* [G_7]
Chocllo	*šimb* [P_1]	*χímoro* [G_4]
Cigale	*išu* [B_3]	*šchuh* [T_4]
Collier « *kwin, huin* »	*quint* = sarta [P_1] *huin-kiana, hui. gui* [B_3]	*kuinta* [A_4] *kuínta* [A_3] *huíni* = verroterie [K_1] *gikui-gaba* = verroterie [G_3]

Compatriote « *mogro* »	*muck-gurunt* = homme [C_3] *mujel*= homme [C_1]	*ti-mogro* = mon-compatriote [G_6]
Converser « *lári* »	*lári-za* = raconter, énumérer [B_3]	*lári-ke* [T_1]
Corbeille « *koto* »	*kotópe* [B_3]	*kótua* [G_4] *koohkrang* [T_4] *ku* [T_2]
Corrozo	*kamuči* = chonta [B_2]	*chámu* [K_1]
Coton « *kwe* »	*kuá* [B_2 B_3] *guegue* [P_1]	*ioro-kua-muré* [G_7] *guánke* [A_4] *únku* [A_2] *sh-kwé-sho* [T_5] *sh-kwi* [T_3] *guí* = fil [G_2] *kogwo* = fil [T_4]
Cou « *peč, beč* »	*péč* [P_2] *pets-χita, peti* [P_1] *bete-nde* = dos [B_3] *pej-pej* = bras [B_2]	*betsi* = poitrine [T_1] *bit-cha* = poitrine [A_2] *pés-hu* = poitrine [A_1 A_4] *fiza* = garganta [M]
Couper « *uns, unk* »	*unze* = se couper [P_1] *tuzunks* = fer [C_3]	*zozúng* [T_3]
Couverture, ce qui recouvre « *kat, kwat, ka* »	*ču-χáte* = toit [B_2] *kati, kás, káts* = peau [P_1] *kidó* = peau [B_1] *yo-kido* = ciel [B_3] *ya-kido* = toit [B_3]	*kuáta* = peau, carapace [G_4] *ni-kuaba* = peau [G_6] *kanuo-kuandá* = toit [G_7] *ur-kuati* = toit [G_4 G_6] *hong-kuttŭ* = ciel [T_1] *kutiru* = peau [A_1] *kwas-kwá* = peau [T_4] *tan-kuá* = toit [A_3] *huka* = peau [M] *ugá* = peau [D_1] *ukú* = peau [K_1]
Cru, non cuit	*hiki* [P_3]	*háki* [T_1] *niki* [G_6]
Cueillir « *χua* »	*ejhua* [P_1]	*chuah* [T_4]
Cuisse « *ukwet* »	*yuhuet* = jambe [P_2] *χímbe-kuékué* [P_1] *kuéh-kuéh* = corps [P_2]	*ukuetó* [G_4] *ukuedo* [G_6]
Dans	*-te* [P_1]	*-ta, -te, -ti* [G_4]
Danser « *kwi, ku* »	*koo* = bal [C_3 P_1] *koh* = bal [P_1]	*kuyi* [D_2] *küi-ánn* [A_4] *kui-ahné* [G_7] *kui-grí* [T_4] *kuí-zihiñ* = bal [A_3] *kué-an* bal [A_2]
Dedans « *kast* »	*okasthe* [P_1]	*utschi kacht* [T_4]
Dehors « *ika* »	*eka* [P_1]	*okák* [A_2] *eb'bdo íkali* [G_6] *shib-íga* [T_2] *húga* [T_5]
Délier « *koṅg* »	*ñokond* [P_1]	*kŏngz'ung* [T_3] *kong-so* [T_5]
Démon « *kai* »	*kuai* [C_2 C_3]	*huyae* = ombre [G_5] *gua-haioque* [M] *gaé* = âme [G_4] *gae* = âme [G_6] *nihugae* = âme [G_6 G_5] *nigoi* = âme, ombre [G_6] *nikugé* [G_4 G_5 G_6]

Dent « *tukul* »	*čugul* [C_1] *suguld* = sabot, ongle [C_3]	*θukúla* = molaire [D_2] *cohué tukúlal* = ongle [K_1] *tukru* [G_5] *tukro* = molaire [G_6] *tukri* = molaire [G_4] *ksulúma* = ongle [A_1]
Divinité « *kiu*$\frac{b}{t}$ »	*čiondt* [C_3]	*kiube* [G_2]
Dormir « *kap* »	*kap-iana* = avoir sommeil [B_3] *kéb-ina*, *keb-í* = soir [B_3] *kep-é* = nuit [B_3] *kep-eto* = nuit [B_2]	*kab-iya* = sommeil [D_1 D_2] *kab-igal* [D_2] *kap-ié* [K_1] *káp-e* [K_2] *kap* [T_4] *kap-u* = sommeil [G_5] *kab tschira* = endormi [T_4] *kab-áschi* [A_3] *gab-ede* [G_3] *kob-ieñ* [G_4] *kób-e* = sommeil [G_4] *kep-o*, *kob-e* = sommeil [G_5] *a·quyb-u* [M] *kĭp-uk'* [T_1] *kip-ú* = hamac [T_1 T_2]
Dos « *kin*, *tsin* »	*tsíns* [P_1]	*ching-kwa'* [T_4] *ushína* [A_1] *guta-quyn* = espaldas [M] *guy-quyn* = cou [M]
Douleur « *aka* »	*aka* [P_1] *guala ak* = beaucoup de douleur [C_3] *mikt aka* = il a mal à l'estomac [C_3]	*arkáol* [D_2] *uekané* [G_7]
Droit « *tuk* »	*tuka*, *túh* [B_3]	*du-ú-ka*, *dú uhka* [T_4] *sök* [A_1]
Eau « *yo*, *ño* »	*iú*, *ió* [P_1] *io-hua* [P_2]	*ño* [G_4 G_5 G_6] *ñoi* [G_3] *niú* = pluie [G_1] *niua* = lagune [A_3] *yúia* = lagune [A_2] *yigua* = averse [A_1]
Eau « *pi*, *ti* »	*pi* [B_3 B_2] *pii* [C_3] *afi* = eau claire [P_1] *huá-pite* = fleuve [B_3] *piit gualak* = fleuve [C_3]	*ji* [D_1 D_3] *či* [G_1 G_2 G_3] *si* [D_1] *sii* [D_4] *sic* [M] *ti* [K_1 K_2 D_2 G_4] *di* [T_1 T_2 T_3 T_4 T_5 K_2] *dita* [A_4] *ni* [A_3] *niítake* [G_7]
Éclair « *kapi* »	*kapiš* = tonnerre [P_1]	*hy-cabimy* [M] *kupíta* = fusil [A_3 A_4]
Écume « *boč* »	*boč* [P_1]	*bochu-rúna* [A_2] *bunscho* [T_5]
Enfant « *čik* »	*džík-io* = enfant femelle [P_1] *ne-čik* = fils [P_1] *uni-zij* = enfant mâle [C_1] *ishig-unéh* = fille [C_1]	*ma-chigúa* = muchacho [K_1] *chakia* = fils [G_6] *hysico* = tierno [M] *sik* = neveu [D_1]

Enfant mâle « *kwa* »	*küé* [P_1] *la-gué* = fils (P_2] *laa-gue* = fils [C_3] *na-ko* = fils [B_3] *a-kó* = frère [B_3]	(*ba*)-*gwa* = fils [T_3] *kwa-zír* [T_5] *guia* = frère aîné [M] *ku-huba* = frère cadet [M] *güía* = frère [A_1] *gué* = frère aîné [D_1] *na-güía* = frère [A_2] *nen-güia* = frère [A_4] *kŭ-bé* [T_1] *wa* = fils [T_3] *ná-kua* jeune [A_3]
Entendre « *isto* »	*išté* = écoute ! [B_3]	*išh-tsú* [T_1] *is'-ka* [T_2] *itó* [K_1] *schitó tuk* = j'ai entendu [T_5] *isch-dáh* = épier [T_4] *íso* = épier [T_5]
Épouse « *niyo* »	*neyó, ne-ió* [P_1]	*niúire* = femme [D_1] *nihiu-ungüiri* = femelle [G_7]
Estomac « *mikt* »	*mikt aka* = il a mal à l'estomac [C_3] *imetó* = tripes [P_1]	*miákete* = ventre [G_1] *mita* [A_3]
Étoile « *weu, beu* »	*eué* = étoile filante [P_1]	*veu* [G_3] *beú* [G_1] *viu* [D_2]
Étoile « *muk* »	*makura* [B_3 B_2]	*muke* [G_4] *muge* [G_6] *mok* = lune [T_3]
Être « *hue* »	*yoe* [B_2]	*gue* [M]
Être humain (homo) « *soku* »	*soké, sokí* = sœur [B_3] *in-socki, en-záke, en-súke* = sœur [B_2] *ná-sakua, guá-sako, gué-sakue* = fille [P_1] *an-ghi-hue-sagua* = ma fille [P_2] *na-tsoka, zoka* = enfant [B_3] *anš-tsúnkué* = petit-fils [P_1]	*súkua* = fils [A_3] *sigui* = homme [A_1] *söökué* = homme [G_7] *tuoguo* = homme [G_6] *ni-tó-kua* = homme [G_1 G_5 G_6] *chi-skua* = fille (dit le père) [K_1] *gua-sgua-cha* = enfant [M] *gua-sgua-fucha* = fille [M] *tichini azuf záka* = frère cadet [G_{11}] *nini kasan nini zaka* = frère aîné [G_{11}] *mu-isca, mo-sca* = homme [M]
Femme « *ukwe* »	*úkua-pits* = épouse [P_1] *huquát* [P_2]	*yuunkué* [G_7] *nihiu-un-güiri* = femelle [G_7] (*bor*)-*iok'* [T_3]
Femme « *wi* »	*uí, oi* [P_1]	*güi* = épouse [M] *ωiá* [D_2] (*bor*)-*wuíh* = sœur [T_5]
Feu « *ipi* »	*ip, ipi* [P_1] *ifi* [P_2] *ipt* [C_3] *iptik* = tison [P_1]	*ipé* = soleil [K_1]

Feu « *sik, šik* »	*sek* = soleil, chaleur du soleil, printemps [P_1] *sêk* = lumière, soleil [P_2] *zek-jikiit* = le soleil éclaire [C_3] *ip-tšik, ip-sik* = tison [P_1]	*sihki* = printemps [A_4] *jíkra, dschíkra* [T_4] *jĭkố, dschikó* [T_2] *tschikrah* [T_4] *úvi set kigua* il fait chaud [D_1]
Feu « (*na*)*gue* »	*nagued* [C_3] *kalut guent* = lumière [C_3] *kuene* = éclair [P_1]	*nague* = jour [G_3] *gue* [A_1] *guéi* [A_2] *guie* [A_4] *küe-pala* [G_u]
Fleur « *o*(*o*)*ya* »	*oyagat benuts* = les fleurs [C_3] *öyaja* = crête d'oiseau [P_1]	*kogóiya* [G_2]
Fleuve (cf. grand et eau)	*iugualú* [P_1] *piitgualak* [C_3] *uápi* [B_3]	*tiguála* [K_1] *tiguala* [K_2] *diala* [T_1]
Foie, rate « *tak, hak* »	*taχki* = rate [B_3] *haχkẹ* = foie [B_3] *ájka* = ventre [B_2]	*tak* = rate [T_1 T_2] *takua* = foie [G_3] *hókoa* = foie [D_2]
Forêt « *yuk* »	*huke-hoe* = campagne [B_3] *iúk* [P_1]	*kong'·juk* [T_1]
Fourmi « *tse, tsa* »	*tseri* [B_3]	*ize* [M] *iche* [A_4] *izö* [A_2] *iza* [A_3] *tsa* [T_1]
Fourmilier	*éšaü* [P_1]	*hosá* [G_1]
Frère « *yaya* »	*anghi-hiaja* = mon frère [P_2]	*eáya* [G_1] *yayáte* = frère aîné [K_1]
Front « *tuč* »	*džiktä-tupχ* [P_1]	*wa-tušh, hua túch* [T_4]
Front « *hari* »	*yafi* = œil [P_1 P_2]	*χávik* [D_1] *sabi-ga* [D_2]
Fumée « *ya* »	*ip-iá* [P_1]	*hiá* [G_1] *heá* [G_2] *gia, kia* [G_3] *ie* [M] *iñ-hia* [A_3] *iiná* [G_7] *ji-ĭjá* [T_4]
Gale	*kiri* [B_3]	*kiri* [G_3] *koyá-kiríre* [G_1] *kidri* [G_5 G_6] *kurú* [D_2]
Genou « *bolo*(*g*) »	*ne-bolonga, ne-blonga, bolonga* [B_3] *ne-bolo* [B_2]	*ó·blugu* [D_1]
Gorge, gosier	*kénse* [P_1]	(*bor*)-*kerso* [T_5] *beng'so* [T_5]
Grain « *kuki* »	*koki* [P_1] *kukχ* = maïs [P_1] *joki* = maïs [P_2] *puka* [B_3]	*kriëra kupkíh* = grain de maïs [T_4] *kup* = maïs [T_4]
Grand « *wa, gua* »	*wa, gua* [B_3] *hagua* [B_2] *uála, gula* [P_1] *guala* = beaucoup [C_3] *guakla, gualak* [C_3]	*guank·ába* [A_2] *gua-nyúnke* (1) = large [A_4] *kuá-tagri* = large [G_4] *quá-yártan* [K_1] *guat zona* = haut [M] *gahaxio* = long [M]

(1) Voir la note au mot « aigre, fermenté ».

Guatusa (agouti) « *kurə* »	*kurú* [B_3]	*kuërí* = lapin [T_5] *sh-kuré* [T_3] *sch-keri* [T_5] *shurí* [T_1] *chúle* [K_1]
Hameçon	*bengola, vengúla, viangule* [B_2]	*bikorú* [T_1]
Haricot	*čeguit* [C_3]	*čigue* [G_2] *čekeú* [G_1]
Haricot	*hús, ús, os* [P_1]	*da-us* [D_2] *his-te* [M]
Haut	*feka* [B_2] *feeči* = en haut [B_3]	*fieka* = en haut [M]
en Haut « *ətə* »	*ote, ete* [P_1]	*ahatí* [T_4] *íta* = ciel [G_7] *uti-búna*=ciel[A_2]
Herbe	*titsa* [P_2] *tiz* = paille [P_1]	*tap tzit* [T_4] *tátsik* [T_2] *jit-sho* [T_3]
Herbe « *χut* »	*χút, hiút, iút, iot* [P_1] *zut* = chocllo [P_1] *gjhiot* [P_1]	*úhta* = paille [A_1 A_4] *kom-uto* [G_6] *utcha* [A_2] *chuhucha* [M] *suh* [T_4] *kea-ñoto* [G_4]
Herbivore « *kəbi* »	*kabi-čit, kabi-čika* = veau mâle et femelle [C_3] *čavi* = chevreuil [P_1]	*kabi* = chevreuil [D_1 D_2 D_3] *kebi* = bétail [G_2] *čebi* = bétail [G_1] *čcbi* = vache [G_3] *čibi* = vache [G_1] *siákal-kubí-gala* = bétail [D_1]
Hier « *šiki* »	*kï-šikueï, kï-šï* = récemment [P_1] *kiši* [B_2 B_3]	*chikí* [T_1] *jěki* [T_2] *sai-zinki* [A_2] *shígui* = demain [A_1 A_4] *sígui* = demain [A_2] *chigez mie* = passé [M]
Homme « *čiči* »	*čéči* = gens [B_2] *čeči-tóno* = assassin [B_2] *in-čeči* = ami [B_2] *tsi-tsi-ué* = pays natal [P_1] *tsatsi, saχči* [B_3]	*hě-jijí* [T_2]
Iguane « *matá* »	*mát-ara* [B_1] *maχtá, matá* = crocodile [B_3]	*mat-sá* [A_3]
Il	*ne* [B_3]	*ni* [G_4 G_5 G_6]
Il	*yá* [B_3]	*ya* [G_1 G_2 G_4 G_5 G_6] *ia-bí* [T_4] *yé* [T_1] *hái* = celui-là [A_3] *hé* [T_2] *we* [T_3]
Jaune	*lakilíli* [B_2]	*tski-rí-ri* [T_1]
Lézard « *kalo(n)* »	*kaluny iit put* [C_3]	*kolon* = caméléon [G_5] *kaló* = caméléon [D_1] *is-kála* = caméléon [K_1] *gali-uúua* [A_1] *ulin* [G_u]
Lézard « *lāpa* »	*lámpalo, lúmpalo* [B_3]	*lapá* = crocodile [G_4] *lóbu* [A_4]
Liane	*shili* [B_3]	*chini-jischía* [A_4]

Lit « *atu* »	*hatun* [P_2] *atú, atún* [P_1] *tontó* [B_3]	*a-kong* [T_1] *antáh* [T_4]
Maigre « *kiẽ-bu* »	*kyangpu, kiempú, kiẽpu, kiembo* = malade [B_3] *kiempoe* [B_3]	*jkai'-bŭ* [T_2]
Main « *kosə, kusə* »	*koze* [C_3] *kose, kusä* [P_1] *kussêh* [P_2]	*kuse* [G_5 G_6] *kise* [G_6] *kösa* = pied [A_1] *kösó* = pied [A_1] *káza* = pied [A_3] *ksá* = pied [A_1] *kús-kwa* = doigt [T_4] *ko* [G_1 G_3]
Maïs « *pi* »	*fiu* = semence [P_1] *pio* [B_3] *pishu* [B_3] *pild* = chocllo [C_3]	*fiú* = sapotier (Achras sapota) [T_5] *ri̤* [G_5]
Maison « *ya(t)* »	*yaatk* [C_3] *yath* [P_1] *yat* [P_2] *yall* [B_1] *ya* [B_3 B_2 C_1]	*aátaka* [G_7] *ayá* = barbacoa [D_2]
Mâle « *uni* »	*hucné* = fils [C_4] *unckt* = enfant [C_3] *išig-unêh* = fille [C_1] (1) *uni-zig* = enfant mâle [C_1] *ne-čik* = fils [P_1] *uni-la, uní-lla. oni-la* = homme [B_3] *uni, uni-ga, uni-ka* = vieillard [B_3] *unna-la* = célibataire [B_2]	*wényi* [T_1] *ni* = homme [G_4] *ni-ko* = homme [G_6] *ni-tokua* [G_4 G_5 G_6] *ni-souirí* [G_7]
Manger « *kuta, kuča* »	*kuiχa* = nourriture [P_1] *na negueečt* = elles mangent [C_3]	*a-quych-ca* [M] *kuéte* [G_4] *kutái* [D_1 D_2] *kaú-kúča* = je veux manger [D_2] *ĭ-kŭ-tú* [T_1] *kota-merore* [G_6] *kúne* [K_1]
Manger	*áinu* = nourriture [B_2]	*sáhiñ* [A_3]
Manta	*ati-peč* [P_1]	*ati-queti* [K_1]
Marcher	*mê-huka* [P_2]	*χoga* [G_3]
Mère	*ur-zingut* [C_3]	*zéku* [A_2]
Midi « *epia* »	*épiakt* [C_3] *épiā* [P_1]	*ipé-yoroeú* [K_1]
Moitié « *šən-usta* »	*pian džán usta* [P_1]	*shong'-buts* [T_1] *išh-tá* [T_4]
Molaire « *tut, θut* »	*tsuté* [P_1]	*θut, θu* = dent [D_2] *tu* = dent [G_4 G_6] *tŏ* = dent [G_4] *su* = dent [D_1 D_3]
Mon « *an, anχi* »	*a, an* [P_1] *anki* = je [P_1] *anghi* [P_2]	*an, angati* [K_1] *ani, ann* = je [K_2] *ana* = je [G_u] *nan* [A_2] *ná* [A_3] *nahí* = mien [A_3] *nás* = je [A_3] *ránji* = je [A_1]

(1) Voir la note de la page 157.

Montagne « *atsu*, *tsu* »	*atšu*, *achï* [P_1]	*asúka* = pointe [A_3] *kong-tsú* [T_2] *újum* [T_1]
Nœud, partie renflée du corps « *buka*, *bukwa* »	*bunga* = poing [B_3] *te-bunga*, *tede-bunga* = coude [B_3] *tere-bunka* = poignet [B_3] *bote-bunga* = taille [B_3] *ne-bumbuka* = genou [B_2] *bógua* = mollet [P_1]	*bökká* = genou [A_1] *bukoa* = ceinture [G_6] *bukara* = ceinture [G_6] *broka-ra* = ceinture [G_5] *broké ra* = ceinture [G_4] *buküh-köna* = genou [A_4] *bigu-kána* = genou [A_2] *abógan* = corps [K_1] *ó-bagala* = genou [D_2] *da-buká-sa* = mollet [D_2] *guára-buka-lú* = ceinture [D_2] *suam-p'ka* = ceinture [T_4] *ys-pcua* = poignet [M] *chis-pcua* = coude [M] *kuwă* = genou [T_5] *ton'kwo* = cheville [T_3] *kokwó* = genou [T_3] *kchúwu* = genou [T_2] *ura-wó-bak* = poignet [T_1] *ura-ku-ching-wo* = coude [T_1]
Noir « *čit* »	*ynk-čit*, *jo-čit* [C_3] *ya-kit-utiu* [B_3] *čindi* = obscurité [P_1]	*chichíti* [K_1 K_2] *tsct-tsei* = obscur [T_1] *zi* [T_3]
Nous « *či*, *čik* »	*čikiláh* [B_3]	*chie* [M] *shíya* = nôtre [T_3] *sč-há* [T_2] *sching* [T_3]
Nuit « *nemye* »	*nemcye* = ténèbres [B_3] *neme ina* = il fait sombre [B_3] *neme iné* = sombre [B_3] *nem* = sombre [P_1]	*nĕnye* [T_2] *nĕnyé-wi* [T_1]
Nuit « *kosk* »	*kos*, *kús*, *kús-ku* [P_1] *kos-kay*, *kús ía*, *kús-íi* = matin [P_1] *kús-utsa* = après-midi [P_1] *kus-kos* = demain [P_2] *kus-kaya* = hier [P_2] *hia kos-sah* [P_2] *kos-kait* = demain [C_3] *koz-ikat tagnest koz-ikt* = lève-toi de très bonne heure [C_3] *kokza* = il fait nuit [C_3] *koš-no* = dormir [B_2] *kas-to* = dormant [B_2] *kas-osá*, *kač-osá*, *kaš-ozá*, *katz-ozá*, *kats-oyoe* = dormir [B_3]	*konse* [G_6] *mökshi* = noir [A_1] *kokite θrúni* = il se fait nuit [G_4] *kokitere dedore* = il se fait nuit [G_6] *kokitradére* = il se fait jour [G_4] *kok sië* = obscur [T_5] *kak tu-ring* = obscur [T_4]

Œil « *ukwa* »	*kap-ukua*, *kap-úka* [B_2]	*bókwa* [T_3] (*bor*)-*bókwo* [T_5] *upkua* [M] *uaákua* [G_7] *uáka* = face [A_3] *wóki* = tête [T_1] *okua* [G_5 G_6] *oguá* [G_4] *oyuo* [G_6] *oko* [D_1] *ukú* [D_3] *kus-okó* [D_2] *up* [D_4]
Œuf	*na-pipo* [B_2] *pipo-ga*, *pifo-ga* [B_3]	*ipu* [G_u]
Oiseau de proie « *məgué* »	*ime-gnuëi* = charognard [P_1] *me-gueitk* = charognard [C_3] *mä-ué* = buse [P_1]	*mu-kuéri* = aguilucho [G_1] *mué* = aigle [G_5]
Oreille « *həlo* »	*kalo* [C_3]	*oló* [G_1 G_3 G_4 G_5 G_6] *olá* [G_2] *olóa* [G_4 G_5 G_6]
Oreille « *kung* »	*punkí*, *pungí* [B_3] *pungui*, *punχiú* [B_2] *túng-ua*, *tóg-ñue* [P_1]	*kwong'-wa* [T_5] *kwong-wo* [T_3] *kwá-ga* [T_4] *kuhuka* [M] *kuhkúa* [A_1] *kukua* [A_4] *kukue* [A_2] *kukú* [T_1] *kúka* [A_2] *kuka* [D_4] *kugá* [D_1 D_2] *hugua* [K_1] *kuú-saka* [G_7]
Orifice « *ka(χ)k* » > « *kap* »	*kaχka-fú* = sourcils (poils de l'œil) [B_3] *kaska* = œil, visage [B_3] *kaka* = œil [B_3] *kakó* = œil, visage [B_3] *ni-caga* = bouche [B_3] *ni-kiaga* = bouche [B_3] *ni-gca* = bouche [B_2] *kajura* = face [B_2] *kachu* = œil [B_1] *di-ua-kač* = bouche [P_1] *hua-cač* = bouche [P_2] *iuä-káts* = bouche [P_1] *kafi*, *káfi*, *kafχi* = trou [P_1] *kap* = œil [C_3] *kap-čul* = œil [C_1] *kap-úka*, *kap-ukwa* = œil [B_2] *yus-kap* = porte [C_3]	*quihyca* = bouche [M] *kaka* = bouche [K_1 D_4] *káhka* = bouche [A_3 A_2] *köhká* = bouche [A_1] *köö-kuá* = bouche [G_7] *kaga* [D_2] *kagué* = bouche [D_1] *kogwó* = lèvre [T_3] *kókwu* = bouche [T_2] *kuága-ma* = bouche [G_2] *kok* = bouche de fleuve [G_u] *ma-kokika* = bouche [G_u] *kokhába* = bouche [A_4] *kach tschi* = ouvert [T_4] *kach-schi-ri* = trou [T_4] *dii-kach* = bouche de fleuve]T_4] *atschi-kach* = bouche de l'estomac [T_4] *kas-hu-bíli* = trou [A_1] *kása* = bouche [T_4] *kaí-ish* = œil [T_4] *kada* = bouche [G_5] *kadú* = bouche [G_4] *kuadé* = bouche [G_1] *koada* = bouche [G_6] *kúa* = bouche [T_2] *ku* = bouche [T_1] *ka* = bouche [G_3] *kap'-kwo* = lèvres [T_3]

Os (cf. bois, bâton) « *dzit* »	*dit, dsit* [P_1] *tedé-čidé, čidé* [B_3] *zuk-zikt* [C_3]	*det-krá* [T_4] *dichá* [T_2 T_1]
Papillon « *p'u m)p'u* »	*pumpu, pumbu, punfu, pofuí* [B_3] *púmbu* [B_2]	*fu úfu* [G_u]
Paresseux « *kəṅg* »	*xukáng* = lent [B_3]	*könh-uáka* = dormeur [A_1] *akain mague* [M] *king'-shu* [T_4] *karagung'-e* [T_5]
Père	*nei* [P_1]	*inéa* [G_1]
Petit « *čine, tsine* »	*na-činé* [B_3] *na-šina, nasine* = peu [B_3] *inagčina* = neveu [B_2] *mazineg arunt*=jeune [C_3] *naci-amba* = fille [B_1]	*tsi'-ně-kra* [T_2] *tsí-la-la* [T_1] *gai-zina* = muchacha [A_2] *gamü-shína* = muchacho [A_1] *chéni* [K_1] *chi* [G_4 G_6]
Petit « *na, la* »	*na-, -na, nala* [B_3] *naá* = fils [B_2] *náo* = fils [B_3] *lála-kue* (*kue* = enfant) [P_1] *ala-kue* = fils [P_1] *la-guê* = fils [P_2] *laa-gue* = fils [C_3]	*lá-la, -la* [T_1]
Pied « *kači* »	*ncde-kači* = plante du pied [B_3] *kadzigd* [C_3] *činda* [P_1 P_2]	*kwattzit* = genou [T_5] *ketscha* [T_1] *kitscha* [T_2] *quihicha, qhicha* [M] *kate* [A_2] *kaat* [D_4]
Pierre « *hak* »	*akuri* = montagne [B_2]	*hagui* [A_3] *aguí-na* [A_4] *akúa* [K_1] *akua* [K_2] *hak* [T_2 D_1] *hagá* [D_1 D_3] *agá* [D_2] *ak* [T_1 T_3 T_5] *huca* = pente d'une montagne [M] *hyca, ty-huca* [M] *ok-tára* [G_u] *kagoma* = caillou [A_2] *kang* [T_6] *há* [G_7]
Pierre « *ču, χu* »	*šu, ču* [B_3] *šú-puga* [B_2] *sutd* [C_3] *kuét* [P_1]	*χo* [G_4 G_5 G_6]
Plante « *kant* »	*kandt* = herbe [C_3] *kančed* = forêt [C_3] *kambo* [P_1]	*kandina* = arbre [A_4] *kat* = arbre [G_7] *kann* = arbre [A_1 A_2] *kalθó* = tronc [D_2] *krang* = arbre [T_1]
Pluie « *šua, čua* »	*šuá* [B_3 B_2] *tsi-tsua* = marécage [P_1]	*xiua* = lagune [M] *čiωá* = boue [G_1] *čiωá-kera* = lagune [G_1] *čiguagaba* = lagune [G_3] *schunió* [T_5] *siu* [M]
Poisson « *huač* »	*huatsa, guatsa, huaχtsa, oazá* [B_3] *uenč* [P_1]	*uaka* [A_4] *uáke* [A_2] *gua* [G_4 G_6] *hu-gúa* [K_1] *gua* [M] *uuó* [G_7] *oé* [G_1 G_3]

Pot « *unk(a)* »	*huanga, huanka, guanga* [B_3] *yake* = cántaro [P_1]	*hung* [T_2] *ung* [T_1] *úke* [G_4] *uke* [G_5 G_6] *hu* [D_1 D_3] *ho* [G_3] *u* [G_7 G_1 G_2]
Pot « *buku* »	*baku* = bol [B_3]	*búku* [A_4] *bukun-gama* = ollita [A_4] *bugun* = tiesto [M]
Poteau « *čap, kap* »	*ftū-čap* [P_1]	*chapi* = arbre [K_1] *kab-uóchi* = arbre [D_1] *kora-čahak* [G_7]
Pou « *kuñg* »	*kinge* = garrapata [B_3] *guakó* = garrapata [P_1]	*kung* [T_1] *kung* [T_2 T_5] *kwa* [T_4] *kuí* [A_3] *ku* [G_1 G_3 G_4 G_5 G_6] *kū* [D_1 D_2 D_3] *ku* [K_1] *kue, kumne* [M] *ngué* = garrapata [G_7] *gueu* = garrapata [G_5 G_6]
Prêtre	*čikuate* [C_3] *tikue* [P_1]	*chyquy* [M]
Qui ? quoi ? « *χi, či* »	*či, če* = comment ? [C_1] *či-buré* = pourquoi ? [C_1] *tin* = quoi ? [B_2]	*ji* = qui, quoi ? [T_1] *ji* = qui? [T_2] *zhí-ri-a*=how? [T_5] *zhe* = what ? [T_5] *ischen*=comment? [T_4] *xi, xis, xie* = qui ? [M] *hí* = quoi ? [A_3] *dí-a* = qui ? [T_4] *edí* = quoi ? [T_1]
Qui? « *ki, kim* »	*kina ?* [C_3] *quim ?* [P_1]	*kihí?* [A_3] *kui ámbai?* [G_2]
Récipient fait avec une calebasse « *toka* »	*toka* = grande calebasse pour porter l'eau [P_1]	*touká* = totuma [A_3] *tö-ökua* = totuma [G_7] *to-ga* = totuma [A_1] *čókue* = totuma [A_2] *θók, sok* = totuma [D_1 D_2 D_3] *d-ka* = calebasse [T_2] *zokaz* = totuma [M] *joke* = totuma [A_4] *jun'kra*=calebasse [T_4] *noka* = totuma [K_1]
Renard « *bəli* »	*biali* [B_3]	*mubiali* [G_6] *viló* = chien [D_1] *bli-θi* [G_4]
Rire « *koto* »	*ukagto, bo-hokhto* [B_2]	*kotŏ* [G_4] *koto* [G_5 G_6] *kodu* [G_6]
Roseau	*nané* [B_3]	*amne* = caña de maiz [M]
Rôtir « *kək* »	*kak* [P_1]	*ĭkuké* [T_1] *ikukvu* [T_2] *kugé* [G_4]
Ruana « *yok* »	*zeyočk* [C_3]	*tióka* = vêtement [G_u] *yóque* = vêtement [K_1] *yu* = manta [G_6] *jakuá* = camiseta [A_3] *pá-yo* = chemise [T_1]

Sable « *tsan* »	*tsanla, sanla* [B_3] *tsum* [P_1]	*tzang*[T_1]*tsong-chika*[T_1] *ksong* [T_2]
Sel	*nenga* [P_1]	*nigua* [M] *náku* [A_3]
Semaine sainte	*ipečúnkue* [P_1]	*chunsua* = sanctuaire, tabernacle [M]
Semence	*purat* = maïs [C_3] *bura* = maïs [C_2]	*durá* [T_4] *(schebo)-duraï* [T_5]
Serpent « *kəbe* »	*kusbé* [P_1]	*kĕbé* [T_1] *kebé-kude* = serpent corail [G_1] *θe-kébe* [G_5] *kĕbí* [T_2] *θe-gébe* [G_4] *na-gupi* [K_2] *ta-kbi* [A_3] *ná-gpe* [K_1]
Singe « *huri* »	*húr-ungu* = alouate [B_3] *huelé* [B_3]	*hulúl* = alouate [K_1] *uli* = mono prieto [D_1 D_3] *uri* = mycetes palliatus [T_4] *uri uri* = mycetes palliatus [G_u] *uri* = mono prieto [G_5 G_1] *uri-kari* = mono prieto [G_3] *χurĭ* = mono prieto [G_4] *θuri* = mono prieto [G_6] *olá* = mono prieto [D_2]
Soif	*huako* [B_2]	*yagó* [A_2]
Soleil	*nillo* = lumière [B_2]	*ñio* [G_4] *ñió-kua* [G_4 G_5]
Soleil	*yo* [B_3]	*yúk* [T_5] *yui* [A_1 A_2] *yuía* = jour [A_2]
Sommet « *bətə* »	*du-butu* = montagne [B_3] *misi butu* = sommet de la tête [B_3] *fitsa* = colline [P_2] *ote, ot, ete* = en haut [P_1]	*(matschia)-putu* = sommet (de la tête) [G_u] *bĕta* [T_1 T_2] *kó-biti* [G_4] *obta* = pointe [M]
Sorcier	*pigmabit* [C_3]	*igúabíchir* [K_1]
Souris « *kwe* »	*hué* [B_3]	*kwi* [T_4] *túh-kua* [A_4] *s-kwe*[T_1] *se-kuéri* [G_1]
Sucré « *čina* »	*elan-čina* [B_3] *shina* [B_3] *tši* = canne à sucre [P_1]	*eθéke čiá* = canne à sucre [G_2]
Tambour	*ba-butú* [B_3] *ka-mút* [P_1]	*muθú* [G_4] *mudu* [G_6]
Tapir « *mulə* »	*munúh* = ours [B_3] *meléh* = Cœlogenys paca [B_3]	*moló* [G_4 G_5 G_6] *moli* [K_1]
Terre « $bi\frac{l}{-}u$ » (l / r)	*pill* [B_1] *pirot* [C_3]	*sá-viru* [D_1] *déb-bil* [G_3] *ne-biny-àku* [A_4] *íri* [D_1 D_2]
Terre « *to* »	*tóh, tog, tó, tu* [B_3] *tu* [B_2]	*doh* = boue [T_1] *θobo* [G_4] *tusch ko* [T_5]

Terre, contrée « *kək* »	*kigua* = terre [C_3] *kihua* = terre [P_2] *kigue, kiua, kiué* = terre [P_4]	*quika* = terre, patrie, région [M] *kaiguéka* = lieu [A_3] *kak* = pays [T_4] *kok* = pays [T_2] *kosh'ko* = pays [T_5] *kong* = pays [T_2 T_1] *ti-koé* = mi lugar, patrie [G_4]
Tête « *dzek* »	*džik-tä* [P_1] *džip* = face [P_4] *dgípi* = face [P_2]	*dzěkung* [T_2] *zisquy* [M] *zita* = coronilla [M]
Tête « *puru* »	*pusro* [C_3]	*purú* = chef [T_4] *ború* = chef [T_2] *ború* = chef [T_1] (*bor*) *furúng* = sommet de la tête [T_5] *bruru* = sommet de la tête [G_6]
Tête « *čuka* »	*mi-šúka* [B_3]	*čúga* [G_1 G_3] *čuga-ma* [G_2] *tsuko* [T_2] *θokuá* [G_4] *θokuo* [G_6] *dukú* [D_1] *kógo* [T_5] *čakúku* [A_4] *sakúku* [A_2]
Toit « *čiš* »	*tšits* [P_1]	*utschia* [G_u] *kuréh kátsichwa* = couverture [T_4] *katschia* = couvre ! [T_4]
Trois	*pimanga* [B_3]	*mang* [T_4]
Trou	*forio* [B_3] *fikí-foro* = bouche [B_3]	(*bor*) *furú* = bouche de l'estomac [T_5]
Tube	*path* [P_1]	*bot* = fusil [T_4]
Un « *eč, teč* »	*teč, viteč* [P_1] *teschā* [P_2]	*et* [T_1] *et'-ku* [T_2] *et-zik* [T_4] *eet-zi* [T_4] *eíz-ua* [A_3] *ísh-kua* [A_1]
Unique « *kəč* »	*kiatšú* [P_1]	*hé etzi viache* = une fois [T_4] *nán-gutse* = petit [A_3] *kuénchique* = un [K_1] *anara katscháru* = une fois [G_u] *kuáti* [G_4] *kuté* = un [G_7] *ket* [T_1]
Urine	*isos* [P_1]	*hysu* [M]
Viscère « *ku(e)hi* »	*kuhuí* = poumon [P_1]	*kuéqui* = cœur [K_1] *guéχek* = poumon [D_1] *kwi-sišh* = cœur [T_4] *kui-sí* = cœur [T_4] *níchi* = sang [A_4] *fusquy* = poumon [M] *puyquy* = cœur [M]

Viande « *čika* »	*saχ-čika, ta-číga, tsa-tsiga* [B_3] *čič* [P_1]	*čiká* [T_1] *chihika* [M] *jěké* [T_2] *malaga zíki* [G_u] *siá* [D_1 D_2]
Yuca « *čugu* »	*šugué*=plante analogue à la yuca [P_1]	*čugu* = igname [G_2] *an-čukú ča* = racine [A_4]
Yuca « *kəčə* »	*kučú* [B_3] *kučo* [B_2]	*kači-uálla* = racine [A_3] *koohsí* = racine [G_7] *keinshi-uála* = racine [A_1]

L'examen attentif de ce vocabulaire comparatif, qui comprend environ 200 mots, montre qu'au point de vue lexicologique les langues Barbacoas se rapprochent particulièrement des langues Talamanques et surtout du Bribri, tandis que les idiomes Paniquitas et Coconucos ressemblent principalement aux dialectes Guaymis. Le fait est d'autant plus remarquable que leurs affinités avec les autres idiomes Chibchas et en particulier avec le Muysca, tout en étant très notables, sont cependant moins nombreuses et moins directes.

On remarquera en outre que le sens compréhensif, que nous avions cru devoir donner à certains radicaux communs aux groupes Coconuco, Barbacoa et Paniquita, se trouve justifié par les significations qu'ils ont dans les dialectes Chibchas.

Nous citerons par exemple le radical « *uni* », auquel nous avions été amenés à donner le sens de « mâle » et que nous retrouvons sous la forme à peine différente « *wényi* », en Bribri, avec cette acception précise. De même, la racine « *ka(χ)k* » a servi, aussi bien dans les langues Chibchas que dans les dialectes Paniquita, Coconuco et Barbacoa, à former une longue série de mots, qui, malgré les dérivations de sens, peuvent fort bien être réunis sous le vocable général de « orifice ». Ces exemples, que nous pourrions aisément multiplier, montrent que malgré de

profondes différenciations lexicologiques, les langues que nous venons de comparer ont encore entre elles des liens intimes. L'étude de leur grammaire les revèlera encore mieux.

2° *Comparaisons grammaticales* (1).

Formation des mots. — Comme il faut s'y attendre, des langues, réparties sur un si vaste territoire et qui forment des groupes aussi tranchés, présentent des différences notables dans la façon dont elles composent les mots de leur vocabulaire.

Nous voulons cependant exposer en quelques mots quelles sont les ressemblances que nous avons pu y noter.

Tous les idiomes, qui font le sujet de cet article, connaissent le double procédé de la dérivation et de la composition, à l'exception du Köggaba, la seule des langues Aruaks dont nous possédions la grammaire, et des langues Guaymies, qui paraissent ignorer la dérivation.

En général, les mots sont formés de racines ayant une signification propre et qui forment des dérivés au moyen d'affixes qui modifient leur sens. C'est dans les groupes Talamanque, Paniquita et Barbacoa que la dérivation a reçu son degré de développement le plus grand. Les idiomes Talamanques connaissent même un véritable système de classification : les racines reçoivent l'adjonction de préfixes ou de suffixes, qui les font ranger dans des classes obéissant à des lois grammaticales particulières.

(1) En plus des sources que nous avons déjà indiquées dans notre bibliographie relative à la lexicologie, nous avons trouvé des indications très importantes sur la grammaire des langues Chibchas dans : Friedrich Müller. *Grundriss der Sprachwissenschaft*, vol. II, Vienne, 1882, in-8 et Supplément (*Nachtrag*), Vienne, 1888, in-8.

C'est en Bribri que ce système se trouve à l'état le plus développé.

Les affixes dont on se sert désignent des qualités physiques suivant lesquelles les objets ont été classés, et déterminent l'emploi de certains noms de nombre particuliers dans les comptes. Par là, la langue Bribri ressemble quelque peu aux idiomes Bantous du sud de l'Afrique, ainsi que l'a déjà fait remarquer DE LA GRASSERIE (1), mais au lieu de dériver d'un système complet de classification, s'appliquant à tous les objets et à tous les phénomènes de la nature, il semble que nous ayons affaire ici à un système purement linguistique. Les affixes sont d'une espèce assez peu définie ; par exemple, *-wo* désigne les objets ronds, ou conçus ainsi par les Bribris, tels que la figure humaine ou les fruits, ex. : *aš-wo* « l'orange » ; *-wak* est un collectif, qui sert à former les noms de peuples, d'espèces, etc., ex. : *Bribri-wak* « les Bribris » ; *-dyo*, *-ro* servent pour les liquides, ex. : *bo-ró* « chicha », *tsú-dyo* « le lait », etc. D'autres de ces affixes ne paraissent pas avoir de sens bien défini, par exemple *-ko*, *-koñg*, qui sert comme suffixe ou comme infixe, et avec lequel on forme des noms de pays, de météores, etc.

Un certain nombre des suffixes du Terraba sont les mêmes que ceux du Bribri : *-kwo* = *-wo* Bribri, *-ryo* sert pour les liquides, etc. Mais la classification a perdu ici le principal de ses effets, puisque la classe du nom qui a reçu tel ou tel affixe ne détermine pas le choix d'adjectifs numéraux particuliers.

Il en est de même dans les langues Paniquita et Barbacoa où nous trouvons des traces d'un même système.

(1) R. DE LA GRASSERIE, *op. cit.*

En Paez, les noms de parenté portent le préfixe *ne-*; ex. : *ne-enš* « grand-mère », *ne-i* « père », *ne-ió* « épouse », etc.; le collectif est marqué par *pe-*. Ex. : *pe-fiú* « unir, lier ensemble », *pe-kak* « réunir, rassembler », *pe-ña* « accroître, réunir », *pe-tam* « le mâle et la femelle ensemble », *pe-ntsií* « enclos fait de bâtons liés ensemble », etc.

Le Moguex nous présente, pour tous les noms relatifs à la personnalité humaine, le suffixe *-arunt*. Ex. : *mukg-arunt* « homme », *šutg-arunt* « femme », *ursingut-arunt* « mère », *masineg-arunt* « jeune homme », *mukšat-arunt* « père », *nonek-arunt* « frère ».

En Colorado, les suffixes, qui peuvent nous mettre sur les traces d'une ancienne classification, sont curieusement parallèles à ceux du Bribri. Au suffixe *-wo* de celui-ci, correspond *-ka* ou *-ga* ; nous le trouvons dans la formation des noms de fruits ; ex. : *lalansa-ka* « orange », *kinta-ga* « granadille », *alañ-ga* « avocat », *čiwila-ka* « ananas », mais il sert aussi à la formation du mot pour « tête » *mišu-ká*, « œuf » *pipo-ga* et aussi pour les objets naturels tels que « pierre » *šu-ka*. Le Bribri se sert pour former les noms des membres du suffixe *-kiča* qui signifie « corde » ; on a ainsi *kilí-kiča* « le cou », *ura-kiča* « le bras », *klú-kiča* « la jambe ». En Colorado, le terme pour « corde, lien » *šili* sert à former des mots analogues ; ex. : *kudan-šili* « gorge », *pe-šʼli* « intestin », *tede-šili* « veine ». Le Colorado se sert de *pi* « eau » pour former tous les noms de liquides ; ex. : *túm-pi* « bouillon », *šira-pi* « urine », *pi-pi* « la salive », etc. ; *-kido* sert à former les mots ayant le sens de couverture ; ex. : *yó-kido* « le ciel = couverture du soleil », *fike-kido* « les lèvres » (*fikí* = bouche), etc. ; le mot lui-même signifie « peau, écorce ». Les couleurs portent presque toutes le suffixe *-pa*, *-ba* (ou *-pā*, *-bā*) ;

ex. : *lu-bā* « rouge », *pa-bán* « noir », *lošim-ba* « bleu ».

Le Cayapa se sert, pour ce dernier objet, du suffixe *xalle* ; ex. : *pepa-xalle* « noir », *fio-xalle* « blanc », *yupa-xalle* « rouge ». Il emploie aussi, pour les noms de parenté, un préfixe, procédé qui est totalement inconnu au Colorado, mais que nous trouvons en Paez, ainsi que nous l'avons vu. Ce préfixe est *in-* ; ex. : *in-supu* « épouse », *in-soki* « sœur », *in-agčina* « neveu », *ig-na* « fils », *in-čeči* « ami ».

Aucune des autres langues ne présente un caractère aussi net de dérivation en série, qui pourrait faire croire à l'ancienne existence d'une classification, mais toutes possèdent des suffixes, qui servent à modifier le sens des racines pour former des mots nouveaux.

Le processus de la dérivation au moyen d'affixes existe aussi bien pour les verbes que pour les substantifs, dans tous les idiomes de notre groupe. Le Bribri indique les verbes d'action mentale au moyen du préfixe *hen-*, qui a son correspondant dans le Terraba *gwo-*, le Tirribi *wo-*, le Cabécar *her-* ; le Chibcha dérive les verbes des substantifs auxquels il adjoint le suffixe *-ky* ; le Paez fait de même et se sert des préfixes *pe-* ou *ka-*. Le système de la formation des verbes colorados est à cheval sur les deux précédents, mais parait se rapprocher surtout du premier ; nous avons déjà signalé une catégorie de verbes indiquant des actions spatiales et qui contiennent tous l'infixe *-i-* ; cependant la formation à la manière du Chibcha ou du Paez ne semble pas absente et beaucoup de verbes paraissent être formés d'un adjectif, auquel on a adjoint la terminaison *-oe* ou *-yoe* (1).

Outre la dérivation, toutes les langues qui font le sujet

---

(1) H. Beuchat et P. Rivet, *op. cit.*, pp. 40 et 41.

de notre étude connaissent le procédé de la composition. Sauf des cas douteux, cette composition est du genre le plus simple, par juxtaposition, c'est-à-dire que les mots sont ajoutés les uns aux autres sans modifications notables de leur forme. Ex. : Terraba : *kriro-guá* « l'œuf de la poule = poule + œuf » ; Guaymi-Valiente : *ño-yaguà* « ojo de agua = eau + œil », *ño-boré* « bord de la rivière = rivière + rive » ; Guaymi-Sabanero : *ču-gammi* « poudre de tabac = tabac + poudre » ; Dorasque-Chumulu : *si-mal* « bord de la rivière = rivière + rive », *báli-mal* « bord de la mer = mer + rive » ; Chibcha : *muysk-kubun* « le langage de l'homme = homme + langage ». Parfois, pour des raisons euphoniques, les terminaisons sont un peu altérées ; ex. : Köggaba : *abuči-téima* « l'étoile du matin » = *abuči* « blanc » + *atéima* « grand ». Ce procédé est surtout apparent en Colorado, où il aboutit à une véritable composition avec apocope. Ex. : *lu-šidi* « tourterelle rouge » = *lu*(*bā*) « rouge » + *šidi* « tourterelle », *te-mišuka* « doigt » = *te*(*de*) « main » + *mišuka* « tête ». Nulle part, cependant, nous ne trouvons la composition par syncope, typique dans les langues incorporantes de l'Amérique et, en particulier, en Quichua.

En somme, on peut dire que toutes nos langues connaissent la composition des mots et qu'à l'exception de celles des groupes Aruak, Guaymi et Dorasque, elles pratiquent la dérivation au moyen d'affixes ; seul, le groupe Talamanque connait la classification proprement dite, dont on trouve des traces encore très nettes dans les idiomes Paniquitas et Barbacoas

L'étude des formes grammaticales nous fournit des sujets de comparaison bien autrement importants.

Nombre. — Les notions, fondamentales dans les langues

européennes, du singulier et du pluriel ont peu de valeur dans les idiomes américains ; elles manquent le plus souvent, ou bien sont énoncées d'une façon qui répond très peu à nos catégories grammaticales. Il faut cependant les examiner, car cet examen ne manque jamais d'intérêt.

Le Bribri, le Terraba, le Chibcha, le Cuna ignorent à proprement parler le pluriel. Le Bribri ajoute au substantif singulier des expressions qui signifient « plusieurs, beaucoup » ; pour le même objet, le Terraba se sert du suffixe *-bega*, signifiant « tous, beaucoup » ; le Chibcha indique le pluriel par la postposition d'adjectifs numéraux ou de pronoms pluriels ; le Cuna suffixe *-gana*, *-ambal* ou *-ambali* ou redouble le mot (1). En Paez, nous trouvons le même procédé, à l'aide du mot *uci* ou *guei* « beaucoup, plusieurs » postposé. Mais, en plus, dans cette dernière langue et surtout en Colorado, nous trouvons le véritable pluriel formé par suffixation. En Paez, le suffixe est *-gueš* ou *weš*, qui s'ajoute aux noms d'êtres animés ; ex. : *čime-gueš* « hommes blancs », *pits-weš* « hommes ». En Moguex, le suffixe *-is*, *-s*, *-ds* joue le même rôle ; ex. : *šut-garunt-is* « les femmes », *masineg-arunt-s* « les jeunes », *gwagra-ds* « les vaches ». En Colorado, la désinence est *-la* ; ex. : *onila-la* « les hommes », *šušu-la* « les chiens ». Peut-être le Colorado ne se sert-il aussi de ce mode de formation du pluriel que pour les êtres animés.

GENRE. — Le genre nous montre une formation encore plus simple : le Bribri et le Terraba l'indiquent analytiquement, en postposant aux substantifs des vocables qui signifient respectivement « mâle » et « femelle » ; en

(1) Le procédé usité par le Terraba et le Cuna est très analogue à celui du Nahuatl, et on pourrait se demander si, pour le premier surtout, il ne faudrait pas voir là une influence des colonies Aztèques du Nicaragua.

Köggaba et en Paez, nous voyons une distinction entre les genres animé et inanimé ; dans le premier de ces idiomes, la qualité de l'être (animé ou inanimé) détermine l'emploi de pronoms personnels spéciaux. Dans le second, comme il a été dit plus haut, les êtres animés seuls ont un pluriel par suffixation ; de plus, certains animaux marquent le genre par les suffixes *-pits* (mâle) et *-úi* (femelle). Ex. : *atall-pits* « coq », *atall-úi* « poule » ; *de-pits* « amoureux », *de-úi* « concubine ». Pour le Chibcha et le Cuna, les auteurs qui nous ont exposé leur système grammatical sont muets. Quant au Colorado, à l'exception du mot *hualpa-unila* « coq » (*hualpa* « poule », *unila* « homme »), les matériaux n'indiquent pas que la distinction des genres y existe.

Déclinaison. — Les cas n'existent pas à proprement parler, mais la façon, dont les langues qui nous intéressent énoncent ces relations, présente le plus grand intérêt, car comme on le sait, elle fournit un des plus sûrs éléments de parenté. Le nominatif ne porte jamais aucun indice ; tous les idiomes l'indiquent par sa position dans la phrase. A l'exception du Cuna (1), pour lequel nous n'avons pas de renseignements suffisants, toutes les langues des groupes Talamanque, Chibcha, Paniquita et Barbacoa placent le nominatif au commencement de la proposition.

L'accusatif se place toujours après le nominatif et avant le verbe. Aucune de nos langues ne fait exception à cette règle comme le montrent les exemples suivants : Bribri :

---

(1) De deux exemples cités par Pinart. *Vocabulario Castellano-Cuna*, *op. cit.*, p. 4, il semble résulter cependant qu'il en est de même que pour les autres langues : *iti mastol*[1] *nuhueti adi mastol*[1] *nuhueti a čuli*. « Cet homme[1] est bon, mais cet homme-ci[1] est meilleur » ; *iti mastol*[1] *nuhueti amal emalbimal* « cet homme[1] est meilleur que tous les autres ».

huš-ku wohúwa « maison-porte ouvre ! (ouvre la porte de la maison) » ; Cuna : *aṅgá maniai ambégi prestunčáe* « moi réales dix prête ! (prête-moi 10 réales) » ; Chibcha : *Pedro Juan abgu* « Pierre Jean tua » ; Paez : *diz nasa jhipñaz a* « œuf-poulet-a = l'œuf est près d'éclore » ; Colorado : *karā fuga fié* « araignée-mouche-mange ».

Non moins importante est la formation du génitif. Toutes nos langues le forment analytiquement de la même façon, en préposant l'objet au sujet. Ex. : Bribri : *hú-šku* « porte de la maison (maison-(de)-porte) » ; Terraba : *kriro-gwá* « l'œuf de la poule (poule-(de)-œuf) » ; Guaymi-Valiente : *bugá nidómo* « pointe de lance (lance (de) pointe) » ; Chibcha : *Pedro boi* « le manteau de Pierre (Pierre (de) manteau) » ; Köggaba : *huallákwe kálli* « l'arbre de vie (vie (de) arbre) » ; Paez : *Dios neeik* « le fils de Dieu (Dieu (de) fils) » ; Colorado : *kaχti habšu* « feuille de palmier (palmier (de) feuille) ».

En plus du procédé purement analytique, certains idiomes forment le génitif en joignant au mot objet un suffixe. Ce système se trouve à l'état le plus pur en Bribri, en Köggaba, en Colorado et en Cayapa, où le suffixe génitif est presque le même (*-ča*, Bribri ; *-či*, Köggaba ; *-či*, Colorado et Cayapa). Ex. : Bribri : *hu-ča* « de la maison » ; Colorado : *Dios-či nao* « fils de Dieu » ; Cayapa : *supulú-či ituú* « l'aiguille de la femme » ; Köggaba : *gillí-sia-čí zánkalla* « la tête de l'Église ». En Paez, le suffixe est *-n* ou *-ons*. Ex. : *obispo-n dé kigue* « le lit de l'évêque », *Dios-ons kigue* « la terre de Dieu ». Le Chibcha connaît un procédé analogue mais un peu différent : il ajoute, entre le mot objet et le mot sujet, une voyelle qui a peut-être un rôle purement euphonique ; si le mot objet se termine par une voyelle, celle-ci se trouve apocopée ;

ex. : *tse-pab-u-čuta* « le fils de mon père = mon (*tse*) père (*paba*) de (*u*) fils (*čuta*) » ; d'autres fois, pour les noms terminés en *a* on ajoute *-s* ; ex. : *gueča-s güi* « mon oncle-de femme ». Le Terraba ignore ces suffixes.

Tous les autres cas se forment au moyen de postpositions ou de suffixes. Ces derniers se rencontrent en Paez, en Colorado, en Cuna, en Guaymi-Valiente et en Chibcha. Le locatif est ainsi formé dans ces langues : au moyen de *-n*, *-na* en Chibcha, *-te*, *-n* en Paez, *-be*, *-bi* en Colorado, *-ta*, *-te*, *-ti* en Guaymi-Valiente, *-guin* en Cuna.

Le Pronom. — *Pronoms personnels.* Tous les idiomes qui nous occupent possèdent des pronoms personnels détachables. Voici la liste de ces pronoms.

Bribri		Cabecar d'Estrella		Terraba		Tirribi	
1 *je, jé-re*	1 p. *sá*	1 *jis*	1 p. *se-há*	1 *ta*	1 p. *šin, ta-ngua*	1 *ta*	1 p. ?
2 *be, bé-re*	2 p. *ha*	2 *ba*	2 p. *ba-s*	2 *fa*	2 p. *fa-in*	2 *pa*	2 p. *ta-wa*[1]
3 *ye*	3 p. *ye-pa*	3 *hé*	3 p. *hé-wa*	3 *kwe*	3 p. *kwe-in, kwé-bega*	3 *we*	3 p. *kwé-bga*

Brunca		Guaymi-Valiente, Norteno et Penonomeno		Guaymi-Murire		Guaymi-Muoi	
1 *a-dabí*	1 p. *ja-abí, dii-roč*	1 *ti*	1 p. *ti-ri, nu*	1 *ča*	1 p. *čá-gle*	1 *ča*	1 p. *u-lé*
2 *ba-abí*	2 p. *bi-rošk*	2 *mo, moé*	2 p. *ni-ri, mu*	2 *ba, pa*	2 p. ?	2 *va, ba*	2 p. ?
3 *i-abí*	3 p. *i-rošk*	3 *ni, kwa, ya*	3 p. ?	3 *ya*	3 p. *ya-re*	3 *ya, ho*	3 p. *ho-rite*

Changuina-Chumulu		Changuina-Gualaca		Cuna		Chibcha	
1 *kura*	1 p. *ku-χúok*	1 *kura*	1 p. ?	1 *ani, an*	1 p. { *nen*, *nen-mal* }	1 *xi-ča*	1 p. *čic*
2 *ba*	2 p. ?	2 *koné, ba*	2 p. ?	2 *pe, be*	2 p. *pe-mal*	2 *mwe*	2 p. *mie*
3 { *kúi*, *kúiyet* }	3 p. ?	3 *kúi, kúiyet*	3 p. ?	3 *ati, a*	3 p. *a-mal*	3 { *a-sy*, *y-sy*, *si-sy* }	3 p. { *a-sy*, *y-sy*, *si-sy* }

(1) Probablement *ta-wa* signifie « nous ».

Köggaba		Paez		Paniquita		Totoro	
1 *nas*	1 p. *nás-an*	1 m. *aṅki*, f. *oku*	1 p. *kwé-kweš*	1 *aṅgi-to*	1 p. *kwa-ko-weš-to*	1 *nāveh*	1 p. *misakoa-vašam*
2 *ma*	2 p. *má-in*	2 m. *iṅgi*, f. *iča*	2 p. *iṅgí-kweš*	2 *aṅgi*	2 p. *hends-to*	2 *gniveh*	2 p. *nampēh*
3 *alléin*	3 p. *kaun-ẋéin*	3 *kiná*	3 p. *kiná-gweš*	3 m. *iṅgi*, f. *hiča*	3 p. *ikaš-kikān*, *kinhus-kikān*	3 *nante-parguatan*	3 p. *gnimpēh*

Guamaka		Colorado		Cayápa		Guatuso	
1 *ranjí*	1 p. *nábi*	1 *la*	1 p. *la-čé*, *čiki-lá*, *tiski-lá*	1 ?	1 p. ?	1 *ton, ana, ánaton*	1 p. *nato-ti*
2 *mánji*	2 p. *mábi*	2 *nu*	2 p. *nu-čé*, *nu-lá*	2 *niú*	2 p. ?	2 ?	2 p. ?
3 *ánji*	3 p. *ihkána*	3 *ne, ya*	3 p. *nu-čé*, *nu-lá*, *ya-lá*	3 ?	3 p. ?	3 *naje*	3 p. *naje*

Comme il est facile de le voir, le Cabécar, le Terraba et le Tirribi, les langues Guaymies, le Cuna, le Köggaba, le Paez et le Colorado forment les pronoms du pluriel en ajoutant à ceux du singulier un suffixe de pluralisation. Ce fait est d'autant plus remarquable que plusieurs de ces idiomes ignorent la catégorie du pluriel pour les substantifs. Le Paez est le seul des idiomes qui présente une particularité vraiment distinctive : il a, au singulier, une double série de pronoms, les uns pour les êtres masculins, les autres pour les féminins. Le Paniquita ne possède cette particularité que pour la troisième personne.

Mais, à côté de ces pronoms « pleins », détachables, complets, pour ainsi dire, il existe dans plusieurs groupes des séries de particules pronominales servant à la conjugaison, phénomène qui se rencontre dans plusieurs familles linguistiques de l'Amérique du Sud (1). Le Brunca, emploie dans la conjugaison au singulier des particules formées de la première partie du pronom personnel plein, auxquels on ajoute le suffixe *-ki* : 1e pers. sing. *at-ki* ; 2e pers. *ba-ki* ; 3e pers. *i-ki* ; 1e pers. plur. *diiroč-ki*, 2e pers. *biroč-ki*, 3e pers. *abiroč-ki*. Le Guatuso possède un nombre considérable de particules pronominales dont les racines principales semblent être : 1e pers. sing. *ta*, *na*, 2e pers. *mi*, *pa*, 3e pers. *pai, nati*, 1e pers. pl. *toni*. Le Chibcha, langue hautement développée et qui paraît posséder un système euphonique très compliqué, possède, outre les pronoms pleins, deux autres séries de pronoms verbaux, l'une employée pour les conjugaisons dans un sens prédicatif ou passif (1e pers. sing. *ča-*, 2e pers. *ma-* ; 1e pers. pl. *či-*, 2e pers. *mi-*),

(1) Les langues Arawakes par exemple.

l'autre est employée pour les conjugaisons ordinaires et n'est autre que la série des pronoms possessifs ; cette série peut être également suffixée aux prépositions : 1e pers. sing. *tse*, 2e pers. *um*, 3e pers. *a* ; 1e pers. pl. *či*, 2e pers. *mi*, 3e pers. *a*. On voit combien ce système est complexe et on ne peut le croire primitif surtout si l'on considère que le Köggaba, la langue la plus voisine du Chibcha, ne connaît que la série des pronoms pleins ; il en est de même du Paez, où le pronom personnel joue un rôle prééminent dans la conjugaison et il semble bien qu'il doive en être ainsi en Colorado, si nous nous en rapportons aux exemples cités par Fr. Müller, par Otto von Buchwald et par nous-mêmes. Les langues Talamanques n'emploient aussi que les pronoms pleins ; mais le Terraba présente la particularité unique d'avoir des pronoms spéciaux pour le cas oblique.

Les pronoms possessifs sont toujours dérivés des pronoms personnels, sauf en Paez, où la relation possessive s'indique de la même façon que celle du génitif, en préposant le pronom au nom régi. Ex. : *añki señol* « mon seigneur », *añki tákinas* « mon créateur », *ingi òñi* « ta mort ». La façon, dont le Colorado et le Bribri forment cette catégorie de pronoms, est d'ailleurs la même que celle dont ils font le génitif ; le premier suffixe *-či* (ex. : *la-či apa* « mon père », *nu-či ako* « ton frère »), le second *-ča* (ex. : *je-ča* « mon ») aux pronoms personnels. Mais le Colorado présente une particularité en ce qui concerne les possessifs pluriels : au lieu de former le pluriel au moyen du suffixe *-la*, il prépose *han-* (Fr. Müller) ; ex. : *han-la-či akó* « mes frères ». Le Guaymi-Muoi forme ses pronoms possessifs d'une façon très analogue : je, *ča*, mon, *hai-čá-no* ; tu, *ba*, ton, *hai-ba-no* ; nous, *ulé*,

notre, *hai-ulé-no*. Cependant, on se contente souvent, dans les langues Guaymies, de préfixer à la chose possédée le pronom personnel. Ex. : Guaymi-Valiente : *ti-mórogo* « mon compatriote », *ti-koé* « mon lieu, ma patrie » ; Guaymi-Penonomeño : *ti-mogro* « mon compatriote ». Toutes les autres langues, à l'exception du Chibcha, forment les pronoms possessifs en suffixant une particule aux pronoms personnels, réduits parfois par apocope. Le Chibcha les dérive par raccourcissement : de *χyča*, il fait *tse-*, *ts-*, *i-*, de *čic*, *či-*, de *a-sy*, *a-*, etc.

On peut dire, en résumé, que le système originel du pronom dans ces groupes de langues paraît avoir été assez simple : elles possédaient tout d'abord un groupe de pronoms personnels pleins, comme en ont encore, à l'exclusion de tous autres, le Bribri, le Köggaba, le Cuna et le Colorado. De ces pronoms pleins, on dériva des pronoms de conjugaison, probablement par apocope, puis le système se perfectionna, surtout chez les Chibchas, qui tirèrent de leur série primitive trois séries dérivées qui leur permirent de marquer les fines nuances grammaticales nécessitées par le raffinement relatif de leur civilisation. La série de pronoms particuliers pour le cas oblique du Terraba est tout à fait aberrante. La formation du possessif semble, elle aussi, assez claire. Il est probable que le Paez nous conserve ici l'état primitif : le pronom personnel plein, préposé à un nom, indiquait la relation possessive, de la même façon que l'on formait la relation du génitif entre deux noms. Ce système s'est développé par l'adjonction de suffixes possessifs analogues à ceux qui servent à former le génitif (*-či* Colorado ; *-χi* Köggaba ; *-ča* Bribri). Le Chibcha, toujours très particulier, reste à part des autres langues, avec son procédé de dérivation par raccourcissement.

Le Verbe. — Les différences qui existent entre les divers procédés de conjugaison nous forcent à reconnaître plusieurs groupes dans nos langues : 1° Celles où le pronom joue le rôle principal dans la conjugaison (Paez) ; 2° Celles où le pronom personnel plein est toujours énoncé (Bribri, Terraba, Cuna, Dorasque, peut-être Colorado et Guaymi) ; 3° Celles où les personnes sont indiquées à l'aide de particules spéciales, différentes des pronoms pleins (Brunca, Guatuso, Chibcha) ; 4° Celles où la conjugaison est double (Köggaba).

Le système de conjugaison du Paez, seul représentant de la première classe est très particulier (1). Il consiste à joindre aux pronoms pleins des suffixes qui les « verbifient » et leur donnent la valeur des personnes du verbe substantif. Ex. : *anki-t* « je suis », *ingi-ng* « tu es », *kiná-k* « il est », *kukueš-t-(k)au* « nous sommes », *ikueš-i-ku* « vous êtes », *kina-(g)ueš-ia* « ils sont ». Cette espèce d'auxiliaire à un seul temps sert à conjuger tous les verbes, à tous les temps. Pour ce faire, on place d'abord le pronom plein, puis la racine du verbe, puis les indices temporaux, auxquels on suffixe les indices pronominaux *-t*, *-ng*, *-k*, etc. Au passé cependant l'ordre est le suivant : pronom, indice pronominal, racine. Le Paez possède trois formes du présent de l'indicatif qui servent dans des circonstances encore à déterminer. La première est régulière, mais les deux autres, tout en conservant les indices pronominaux à la fin retranchent complètement le pronom plein. Voici un paradigme de la conjugaison Paez. Verbe *fis* « écrire ». Indicatif présent : « j'écris », etc..

(1) Un procédé assez analogue, si ce n'est qu'on n'y emploie pas de pronoms pluriels, se rencontre dans les langues athapaskanes du Nord, Montagnais, Peaux-de-Lièvre, Kutchin.

Forme I

1 *anki fisats-t*	1 p. *kukue-fisats-t-(k)au*
2 *ingi fisats-ng*	2 p. *ikueš fisats-kua*
3 *kina fisats-k*	3 p. *kinagueš fisats-ta*

Forme II

1 *fisats-it*	1 p. *fisats-it-(k)au*
2 *fisats-ing*	2 p. *fisats-ikua*
3 *fisats-ik*	3 p. *fisats-ita*

Forme III

1 *fisn-op-t*	1 p. *fisn-op-t(k)au*
2 *fisn-op-nga*	2 p. *fisn-op-kua*
3 *fisn-op-a*	3 p. *fisn-op-ta*

Futur	Passé (parfait)
1 *anki fis pane-t*	1 *anki-t-fis*
2 *ingi fis panc-ng*	2 *ingi-ng-fis*
3 *kina fis pane-k*, etc.	3 *kina-k-fis*, etc.

Les langues du second groupe présentent une grande diversité dans leur mode de conjugaison. Celles du groupe Talamanque ont des formes très simples, comme on le verra par le paradigme suivant :

	Bribri (v. *mit* « aller »)		Terraba (v. *bazeh* « couper »)	
Présent	1 *je-mitka*	1 p. *sa-mitka*	1 *ta-bazeh*	1 p. *šin-bazeh*
	2 *be-mitka*	2 p. *ha-mitka*	2 *fa-bazeh*	2 p. *fain-bazeh*
	3 *ye-mitka*	3 p. *yepa-mitka*	3 *kwe-bazeh*	3p *kwe-begah-bazeh*
Aoriste	1 *je-miana*, etc.		manque	
Parfait	1 *je-mičo*, etc.		1 *ta-bazeh* + *kuargé* « l'autre jour » etc.	
Futur	1 *je-mia*, etc.		2 *ta-bazeh* + *ievona* « demain » etc.	

On le voit, la conjugaison du Bribri est de l'espèce la plus simple, quant à celle du Terraba, on peut à peine dire qu'elle existe, puisque les indices temporaux y sont marqués par des adverbes séparables et ayant un sens déterminé. La conjugaison du Cuna est aussi très simple, mais elle est déjà plus grammaticale ; la racine se trouve affectée par le temps ainsi qu'on le verra par l'exemple suivant.

Cuna (v. *nao* « aller »)

Prés.	1 *an-nao*	1 p. *nen-nao, nenmal-nao*
	2 *pe-nao*	2 p. *pe-mal-nao*
	3 *abi-nao*	3 p. *a-mal-nao*
Imparf.	1 *an-nanedi*, etc.	
Parfait	1 *an-negua*, etc.	
Futur	1 *an-keb-nao*, etc.	

Nous avons très peu de renseignements sur la conjugaison des idiomes Guaymis et Dorasques. Ces derniers énoncent toujours le pronom plein. Ex. : Changuina-Chumulu : *kur-súndega* « je me suis rempli », *kur-kirágwa* « j'ai la fièvre », *kur-kulatka* « je suis fatigué », *kur-kira* « je suis malade », *kur-saigakwa* « j'ai froid ». Dans les exemples Guaymis que nous possédons, le pronom est parfois énoncé, parfois omis, comme nous verrons plus loin que c'est le cas en Colorado. Ex. : Guaymi-Valiente : avec pronoms : *ti-emo-tare* « je t'aime », *mo-ti-taré* « tu m'aimes », *mo-nokemétre, mo-bli-temétre, mo-tokabre* « tu as raison », *ni-tídre* « il a » ; sans pronoms : *torótiké* « il se rappelle », *tonie-ñia-nite* « j'ai oublié, litt. : je ne me rappelle pas », *ni-torótie* « je me rappelle », *méti* « il heurta », *ko-tibó-tie* « j'ai froid (*tibó* = froid) ». Les indices temporaux de la première personne du singulier paraissent être *-tie* pour le présent, *-ni* pour le passé. La conju-

gaison, autant qu'on peut s'en rendre compte, a lieu par suffixation à la racine d'indices temporaux ; il ne parait pas y avoir d'indices dė personnes, et par là, cette conjugaison ressemble beaucoup à celle des langues Talamanques.

Pour le Colorado, nos renseignements sont encore très vagues, et c'est à peine si nous entrevoyons le système de conjugaison. Fr. Müller, s'appuyant sur les exemples fournis par Seler, avait conclu que le verbe ignorait totalement les flexions et montrait la plus grande ressemblance avec le système de conjugaison du Bribri. Nous mêmes avions trouvé que la conjugaison était des plus indécise et que, parfois le pronom était énoncé, parfois il manquait. Les nouveaux renseignements apportés par von Buchwald renferment un certain nombre de formes verbales, mais sans nous permettre d'établir une conjugaison régulière. Au premier abord, nous avions cru, au contraire de Fr. Müller, que le Colorado aurait possédé une sorte de conjugaison à flexions, tant diffère la forme verbale à chacune des personnes. On en jugera par l'essai de conjugaison suivante.

Verbe « manger ».

Présent

1 *la fi-oë, la fišinoe, fi-né*	1 p. *čikila fi-la-gcoe*
2 *nu fi-o, nu fi-de*	2 p. ?
3 *fie* (*sona fie* « la femme mange »)	3 p. *nula fi-la-gede*

Passé (Combinaison des renseignements de von Buchwald et des nôtres)

1 *la-fi-kačuna* (je mangeai) *fi-šo, fi-ox̣, fi-nay* (j'ai mangé)	1 p. *fi-ša* (nous mangions)
2 ?	2 p. ?
3 *fi-é*	3 p. *fi-nay* (ils ont mangé)

La racine du verbe paraît être *fi*, que nous retrouvons

partout et à laquelle on ajoute des indices d'une forme mal définie. Le pluriel semble se former régulièrement, dans le cas de nos pluriels du présent, par l'introduction entre la racine et les indices temporaux et personnels, de *-la*, qui sert aussi à former le pluriel des pronoms personnels. Les autres exemples que nous possédons montrent une grande diversité dans les suffixes : 1[e] personne sing. : j'aime, *munayay* ; je peins, *šitiniyoe* ; je lave, *talešenió* ; je vais, *šinayó*, *šancó* ; je viens, *la ayoe* ; je veux, *moské* ; — 3[e] personne sing. : il vole (avec des ailes), *haxinay* ; il vient, *paxčona* ; il plante, *axkešinia* ; il coupe, *purešinia* ; il brûle, *lunay* ; il apporte, *tanxina* ; il est en fleurs, *luli-kina* ; — 3[e] personne pluriel : ils viennent, *hanay* ; ils s'en vont, *hinay*.

Au premier abord, cette conjugaison parait fort compliquée et on est porté, comme nous l'avons dit, à la considérer comme flexionnelle. Mais un examen plus attentif nous montre qu'il s'agit au contraire d'un système verbal rudimentaire, et où les différences de temps et de modes s'indiquent, comme en Terraba, par des auxiliaires. L'action d'être, la stase, se marquent par le suffixe *-oę*, *-huę*, *-yoę*. Ex. : *ašinę-oę* « je respire », *katso-yoę* « je dors », *la fi-oę* « je mange ». Dans les verbes indiquant une action où il y a mouvement, nous voyons souvent le suffixe *-šina*, *-čina*, *-xina*, qui, séparé, signifie « aller » ; ex. : *ha-xinay* « il vole », *tan-xina* « il apporte » ; à la première personne, cet indice est accompagné du suffixe *-yo*, *-io*, qui parait bien indiquer la personne : Ex. : *ke-šin-yo* « je plante », *ka-čini-yo* « je veux récolter », *kakarié šina-yo* « je rirai », *fu ke-šin-yó* « je sécherai ».

Le participe présent se marque, semble-t-il, par *-ka* ou *-ga* suffixé à la racine verbale et suivi de *-huę*. Ex. : le

cacao mûrit [est mûrissant], *kakao lu(n)-ka huę* (cacao rouge-devenant est) ; la poule couve, *hualpa pifoë-ga huę* (poule œuf-faisant est) ; c'est cher, *miχ-ka hue* (cher-étant est).

Malheureusement, les nombreux malentendus, qui paraissent avoir eu lieu entre les collecteurs de vocabulaires Colorados et leurs informateurs, ne permettent pas toujours de savoir à quel temps, ni même à quelle personne sont les mots qu'ils nous rapportent et l'absence de textes un peu étendus en cette langue nous laissent dans l'impossibilité d'être affirmatifs. Néanmoins, nous croyons que l'on peut ainsi décrire le système de conjugaison du Colorado : emploi du pronom plein + racine verbale + indice du pluriel + adverbe auxiliaire + suffixe de personne, manquant fréquemment, mais qui parait attesté pour la première personne du singulier. Peut-être, mais c'est là une simple suggestion, l'adverbe auxiliaire *-hoe*, *-oę*, *-yoę* est-il employé pour le présent et *-čịna*, *-xina* pour le futur ; les indices sur lesquels nous nous basons pour avancer cette idée sont cependant, nous devons l'avouer, très peu sûrs.

Les langues du troisième groupe ont des conjugaisons très différentes. En Brunca, la racine du verbe reste invariable et elle est précédée par les indices personnels. Ex. : verbe « aller » *degra*.

1 *atki-dégra*	1 p. *diirořki-degra*
2 *baki-dégra*	2 p. *biročki-degra*
3 *iki-dégra*	3 p. *abiročki-degra*

Le passé se forme en ajoutant l'adverbe *biige* « hier », le futur en ajoutant *seek* « demain ».

Au premier abord, cette conjugaison paraît tout-à-fait semblable à celle des autres langues Talamanques ; il y a

cependant une très grande différence en ce que les indices personnels changent suivant les verbes, et qu'il existe ainsi un grand nombre de conjugaisons. De plus, les changements de temps affectent aussi ces indices. Ex. : v. *abi* « être » : je suis *ataabí*, je fus *atχeri-aafi-i*.

Le même fait se passe en Guatuso. Ex. : je charge, *tonti toni i ilin* ; je pends, *niko túrura* ; je souffre, *anagi furuče* ; j'ai, *fuĕtona kuré-pung*.

La conjugaison du Chibcha nous est beaucoup mieux connue : elle est beaucoup plus riche et présente la particularité de posséder deux formes, l'une ordinaire, l'autre prédicative, distinguées par des pronoms de conjugaison différents. On le verra par le paradigme suivant ·

v. *-kyska* (1) « faire »

Conj. ordinaire		Conj. prédicative	
Présent.			
1 *tse-b-kyskua* « je fais »	1 p. *či-b-kyskua*	1 *ča-ky-ska* « je suis faisant »	1 p. *či-kyska*
2 *um-kyskua*	2 p. *mi-b-kyskua*	2 *ma-ky-ska*	2 p. *mi-kyska*
3 *a-b-kyskua*	3 p. *a-b-kyskua*	3 *ky-ska*	3 p. *kyska*

Les temps sont nombreux et se forment régulièrement en ajoutant des suffixes à la racine. Le présent, dont nous venons de donner un exemple, est un présent indéfini ; il existe un présent défini, formé en ajoutant *-nuka* aux formes précédentes. Ex. : *tse-b-kyskua-nuka* « je fais maintenant » ; le présent aoriste est le vrai temps primitif : il se compose de l'indice personnel joint à la racine, à laquelle on ajoute parfois *-o*. Ex. : *tse-b-ky* « j'ai fait ou

(1) La racine est *ky*.

je fais », *tse-mnypkwa-o* « j'ai entendu ou j'entends » ; le futur prend *-nga*, *-ninga* : *tseb-ky-nga* « je ferai ».

Le Köggaba possède un système de conjugaison singulier, qui à première vue semble rappeler celui du Paez, mais qui en est très différent en réalité. Le pronom plein est préposé à la racine verbale invariable à tous les temps et à toutes les personnes, à la suite de celle-ci, on place un verbe auxiliaire, *gua*, qui marque les différences de personnes et de temps. Ex. : verbe *akpéi* « ouvrir ».

Présent.

1 *nas-akpéi ni-gua-toká*	1 p. *násan-akpéi ni-gwa-n-kalláu*
2 *ma-akpéi ši-gua-balláu*	2 p. *máin-akpéi ši-gue-l-bináu*
3 *alléin-akpéi gua-teituín*	3 p. *kaunjéin-akpéi gua-teituíñ*

Futur.

1 *nas-akpéi ni-gue-lli-kú*	1 p. *násan-akpéi ni-gue-lli-kú*
2 *ma-akpéi ma-kwa-llíñ*	2 p. *máin-akpéi na-gua-llíñ*
3 *alléin-akpéi li-kue-llíñ*	3 p. *kaunjéin-akpéi li-kue-llíñ*

Comme on le voit, il s'agit ici d'une conjugaison double, où les personnes sont marquées par des pronoms pleins différents et les temps par les flexions différentes d'un auxiliaire.

En résumé, on peut dire que les langues du second groupe et surtout les idiomes Talamanques offrent le type de conjugaison le plus primitif. A ce type, nous rattachons le Colorado, les langues Dorasques et Guaymies, bien que, par certains points, elles présentent quelques ressemblances avec le Brunca et le Guatuso. Celles-ci ont conservé en partie le système des idiomes Talamanques (racine invariable), mais la formation des pronoms réduits les a engagées à reporter sur ceux-ci les flexions temporales et personnelles. Le Chibcha a suivi une autre voie dans son

développement : il a continué à former régulièrement ses temps, et s'est contenté de remplacer les pronoms pleins par une série de pronoms réduits ; il a, de plus, développé à l'extrême la richesse de sa conjugaison. Quant au Paez et au Köggaba, ils présentent des types de conjugaison tout à fait aberrants, en ce qu'ils ont conservé la série des pronoms pleins, tout en se servant de systèmes qui, par certains côtés, les rapprochent du Brunca et du Guatuso. C'est donc encore, à l'extrême nord et à l'extrême sud de l'aire que nous étudions, que se trouvent les langues présentant le type le plus primitif.

Parmi les modes, celui dont la formation parait la plus nette et qui nous intéresse le plus est l'impératif. Le Terraba, le Brunca, le Chibcha, le Paez, le Colorado forment la 2[e] pers. du sing. par la suffixation d'indices. Il parait en être de même en Guaymi-Valiente. Ex. *hotá-(ni)-te* « éteins-(le) ». En Cuna, la racine verbale seule sert pour la seconde personne : ex. *nao* « va ! »

La conjugaison négative nous est peu connue ; remarquons seulement qu'elle se fait en Bribri par la préfixation de *ki*, ex. : *rur* « être », *ki-r* (pour *ki-rur*) « ne pas être » ; en Guaymi-Valiente, il se forme par infixation de *-ñ-*, *-ñi-*, *-ñia-*, ex. : *tonie-ñia-nite* « je ne me rappelle pas », *ñiá-gáre* « ne pas savoir », *bré-ñ-bréoχ̧ogé* « il ne peut pas respirer » ; en Paez et en Paniquita, par postposition de *-me*, *-meng*, ex. : Paez : *payaki-me-ôp-t* « je ne suis pas malicieux », *selvith-meng* « tu ne sers pas » ; Paniquita : *eü-mêh* « mauvais = pas bon », *čanča-meng* « faible » ; en Colorado, par suffixation de *-čue* ou par infixation ou suffixation de *-to-*, *-x̣to*, *-ix̣to*, ex. : *minu mira-xto-yó* « je ne connais pas le chemin », *tox̣te-to-dę́* « ne me tue pas ! » ; quelquefois aussi, on prépose *ti*

« non », tout en suffixant *-to*. Ex. : *ti se-to* « laid = non beau-pas ». En Cayapa, l'infixe *-tu* existe également, ex. : *muj-e* « je veux », *muj-tu-é* « je ne veux pas ».

Le verbe substantif manque totalement dans les langues Talamanques, à moins qu'on ne considère comme un élément de ce genre le suffixe Terraba *-on*, qui sert à former des substantifs à l'aide des verbes, ex. : *degakte* « semer », *degakt-on* « la semence, ce qui est semé ». En Colorado, le suffixe-auxiliaire *-yoç*, *-oç* nous a paru jouer un rôle analogue à celui du verbe substantif et servir à former des verbes d'existence, mais nous croyons maintenant que son rôle principal est de remplacer les désinences de conjugaison absentes. Quant au Paez, ainsi qu'il a été dit, le verbe substantif forme la base de son système de conjugaison.

Plusieurs des idiomes qui nous occupent possèdent une conjugaison objective, c'est-à-dire une conjugaison où le mot régime se trouve placé entre le sujet et le verbe, le tout ne formant qu'un seul mot. En Bribri, on conjugue objectivement par simple juxtaposition. Ex. : « je te frappe » *je-be-pu*, « nous te frappons » *sa-be-pu*, etc. Il existe aussi des compositions de ce type qui sont incorporantes, c'est-à-dire que les substantifs compléments s'interposent entre le sujet et le verbe. Ex. : *je-en-a-ji-ji-derir* « je mon père aime ». Le Guaymi-Valiente suit le même procédé de la juxtaposition. Ex. : « je t'aime » *ti-emó-taré*, « tu m'aimes » *mo-ti-taré*, « il me heurta » *ti-méti* (pronom sujet absent), « éteins-le » *hotá-ni-te*. Le même système est employé par le Chibcha, à cette différence près que, pour les deux premières personnes, le régime est placé avant le sujet. Ex. : *mue-tse-giti* « je te frappai », *asi-tse-giti* « je le frappai » ; pour la troisième

personne, l'ordre est le même que dans les langues Talamanques. Ex. : *Pedro-ča-giti* « Pierre-me-frappe ».

Les autres idiomes semblent ignorer la conjugaison objective.

Pour nous résumer, voici les ressemblances grammaticales que nous avons pu établir :

1° Formation des mots. Toutes les langues, à l'exception des idiomes Guaymis et Dorasques, sur lesquels nous sommes mal renseignés, et du Köggaba, pratiquent, la dérivation par affixes ; toutes sans exception forment des mots composés par simple juxtaposition, toutes ignorent la composition par syncope, dite polysynthétique.

2° Cas accusatif, toujours placé après le nominatif et avant le verbe.

3° Cas génitif, toujours en préposant l'objet au sujet ; de plus, en Bribri, en Köggaba et en Colorado, le mot objet reçoit le suffixe *-ča*, ou *-či* ; en Paez, ce suffixe est *-n* ou *-ons*, en Chibcha *-u* ou *-s*.

4° Cas locatif, indiqué en Cuna, en Guaymi-Valiente, en Chibcha, en Paez et en Colorado par des suffixes.

5° Pronoms personnels : les pronoms, qu'ils soient pleins ou réduits, sont toujours préposés au nom ou au verbe qu'ils régissent, jamais ils ne sont postposés.

6° Pronoms possessifs : toujours dérivés des pronoms personnels, sauf en Paez et peut-être en Guaymi-Valiente et en Guaymi-Penonomeño où les pronoms personnels sont employés pour marquer la relation possessive; celle-ci est toujours marquée de la même façon que le génitif, par juxtaposition ; en Bribri et en Colorado, les pronoms possessifs sont formés de la même façon que le génitif, par la suffixation de *-ča*, *-či*.

7° La conjugaison présente, là comme partout ailleurs,

de grandes différences, mais des différences presque aussi considérables existent à l'intérieur des familles linguistiques reconnues jusqu'ici, par exemple au sein du groupe Talamanque.

8° Verbe négatif formé par affixe en Bribri, Guaymi-Valiente, Paez et Colorado.

9° Absence presque totale du verbe substantif.

Bref, nous pourrions caractériser ces langues de la façon suivante : Langues à suffixes, car la préfixation et l'infixation jouent un rôle très effacé, à syntaxe directe (sujet + objet + verbe), à conjugaison primitivement basée sur une série de pronoms pleins ; à pronoms possessifs dérivés des pronoms personnels ; à conjugaison négative par affixes et ignorant primitivement le verbe substantif, d'où langues à expression très concrète.

Toutes les différences que nous rencontrons sont dues à des différences de développement et non à des incompatibilités de nature. Nous ne trouvons pas, par exemple, de langues à composition polysynthétique, ou à dérivation par préfixes, ou bien postposant les pronoms ou bien ayant une déclinaison par flexions. Le Chibcha et le Paez, les langues les plus évoluées de notre groupe, diffèrent souvent plus des langues qui leur sont sûrement apparentées au point de vue lexicologique que des langues plus éloignées. Dans le groupe Talamanque lui-même, nous voyons de très grandes différences entre le Bribri et le Terraba d'une part et le Brunca de l'autre, mais rien dans ces différences n'atteint l'importance de ce que nous voyons entre les diverses langues d'autres groupes américains, les groupes Algonkin, Athapaskan, Arawak par exemple.

Si nous examinons maintenant la filiation, nous voyons

des choses assez étranges : le type le plus primitif nous est fourni par les idiomes Bribri et Terraba, auxquels il faut peut-être joindre le Guaymi et le Dorasque d'une part, le Cuna et le Colorado de l'autre. Le Brunca, le Guatuso offrent un type un peu supérieur, tandis que le Köggaba et surtout le Chibcha nous montrent des langues très évoluées ; le Paez reste, à bien des égards, un idiome aberrant. Le caractère primitif conservé par le Colorado constitue une énigme. En effet, tout fait penser que les idiomes de la Colombie et du nord de l'Équateur seraient venus du Nord : au cours de leur voyage vers le Sud, ils se seraient perfectionnés et on s'attendrait par conséquent à ce que les langues du groupe Barbacoa fussent les plus évoluées, or il n'en est rien. Force nous est donc d'admettre que la migration du nord se produisit à une époque très lointaine et que le Chibcha, les langues Aruak, le Paez, se développèrent sur place, ce que parait démontrer d'ailleurs les divergences considérables qu'elles présentent. Les Colorados, placés dans un milieu moins favorable que les peuples précédents, ne développèrent pas autant leur idiome, qui resta primitif comme leur civilisation, d'où la ressemblance véritablement étonnante qu'il présente avec les langues Talamanques.

*
* *

Le groupe linguistique Chibcha se trouve donc ainsi considérablement agrandi vers le sud.

Dans notre première étude sur les langues Colorado et Cayapa (1), nous avions cherché à établir par la toponymie quelle avait dû être l'ère primitive de ces deux idiomes ; nous avions indiqué qu'ils avaient dû être parlés dans des régions situées plus au nord, que celles où ils sont can-

(1) H. Beuchat et P. Rivet, *op. cit.*

tonnés aujourd'hui, en particulier dans les provinces du Pichincha et de l'Imbabura en Équateur, dans les régions les plus méridionales de la Colombie, et peut-être aussi dans la région orientale, aux sources du Maspa et du Napo. Nous faisions remarquer, enfin, qu'en Équateur, on rencontre dans tout le territoire ainsi délimité les *tolas* ou sépultures en tumuli.

Notre conjecture sur l'extension vers le nord des langues Barbacoas est aujourd'hui complètement confirmée et précisée et, fait curieux, DOUAY (1) signale dans tout le Cauca la fréquence de tumuli analogues à ceux de l'Équateur. En ce qui concerne la diffusion des langues Barbacoas dans l'intersierra du nord de la République de l'Équateur, nous ne pouvons apporter aucun argument nouveau, mais il est possible que l'étude ethnographique des objets, recueillis dans les tombes précolombiennes de cette région par l'un de nous, montre des affinités septentrionales, qui confirmeraient nos prévisions. Quant à la pénétration de ces langues dans la région orientale, elle reste hypothétique, tant que les affinités du Záparo n'auront pu être établies.

Du côté du sud, nous avions cru devoir limiter l'aire des langues Barbacoas aux affluents supérieurs des rios Daule, de Quevedo et de Babahoyo ; depuis lors, VON BUCHWALD (2) a montré à l'aide de la toponymie que l'on peut étendre cette limite jusqu'à l'embouchure du Guayas et a signalé en même temps l'existence de *tolas* dans toute cette région.

La famille linguistique Chibcha s'est donc étendue au

---

(1) DOUAY, *op. cit.* p 755.

(2) VON BUCHWALD, *Ecuatorianische Grabhügel, op. cit.*

sud jusqu'à la latitude de Guayaquil environ, entre la Cordillère occidentale et le Pacifique, sauf dans la région côtière où ont vécu les Esmeraldas, dont les affinités sont encore à déterminer.

Il est probable qu'elle a eu des représentants dans les provinces nord de l'intersierra (Pichincha et Imbabura), il est possible aussi qu'elle ait envoyé quelques tribus dans le Haut-Napo.

La grande majorité des tribus colombiennes se rattache au groupe Chibcha. Toutefois, les langues Choco et Andaqui demeurent indépendantes. Du côté du nord et de l'est, les limites restent assez vagues et les linguistes qui se sont occupés de la question ont tantôt restreint, tantôt agrandi l'aire Chibcha. Müller (1) y fit rentrer le premier les langues Aruaks. Uhle (2) confirma le fait et l'étendit aux langues Talamanques (Bribri, Cabecar, Tiribi, Terraba et Brunca) et Guaymies (dialectes Valiente, Murire et Muoi), mais il se prononça avec moins de netteté pour le Cuna et le Chimila. En 1889, Ernst (3) proposa de rattacher à la famille Chibcha les langues Timotes.

Brinton (4) accepta les idées de Uhle, tout en faisant du Cuna une famille linguistique à part, mais rejeta celles de Ernst (5). Puis, dans un article ultérieur (6), il étendit

(1) Müller, *op. cit.* t. IV. p. 189, note.

(2) Max Uhle, *op. cit.*

(3) Ernst. *Les anciens habitants de la cordillère de Mérida* (*Venezuela*). *Poterie, langues, affinités.* (*Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques*, X[e] session, Paris, 1889, pp. 491-500).

(4) Brinton. *American Race*, *op. cit.* pp. 185-186.

(5) Brinton. *Studies in South American Native Languages.* IX. *Affinities of South and North American Languages.* (*Proceedings of the American philosophical Society*, vol. XXX, 1892, pp. 96-99).

(6) Brinton. *On the Mazatec Language of Mexico and its Affinities.* (*Proceedings of the American philosophical Society*, vol. XXX, 1892, pp. 31-39).

encore plus au nord la zône d'influence du Chibcha, en tentant de montrer que le Mazatèque présente des affinités doubles, les unes avec le Chapanèque, les autres avec les langues de la famille Chibcha.

En 1903, DE LA GRASSERIE (1) classe dans la grande famille Talamanque-Chibcha :

I. les Aruaks.

II. les Guaymis, qui comprennent, outre les Guaymis proprement dits, les Cunas et les Dorasques-Changuinas.

III. les Chibchas.

IV. les Talamanques, auxquels sont adjoints les Guatusos.

V. Enfin un certain nombre de dialectes peu connus, parmi lesquels se trouve le Chimila.

Presque à la même époque, CYRUS THOMAS (2) se montre plus réservé : il ne compte en effet, parmi les dialectes Chibchas du Centre-Amérique, que les Guatusos, les Guaymis (dialectes Guaymi, Muoi, Murire, Norteño, Sabanero et Valiente), les Güetares (dialectes Quepo, Suerre?, Voto ou Boto), les Borucas ou Bruncas, les Bribris (dialectes Cabecar, Chirripo ou Tariaca ?, Estrella, Tucurrique), les Cotos ?, les Terrabas (dialecte Tirribi), et fait groupes à part des Cunas et des Dorasques (dialectes Chaliva ?, Changuina, Chumulu, Dorasque, Gualaca, Rama, Teluskie ?).

Il ne rentre pas dans le cadre de ce mémoire, surtout consacré à l'étude de l'extension méridionale de la famille

(1) RAOUL DE LA GRASSERIE, *op. cit.*

(2) CYRUS THOMAS. *Provisional list of linguistic families, languages, and dialects of Mexico and Central America.* (*American Anthropologist,* new series, t. IV, 1902, pp. 207-216).

Chibcha, de fixer ses limites septentrionales. Toutefois, dès maintenant, les recherches que nous avons faites nous permettent de fixer un certain nombre de points.

En ce qui concerne le Chimila, il nous semble, à défaut d'éléments grammaticaux, que cette langue participe lexicologiquement du groupe Guaymi-Dorasque et du groupe Aruak, ainsi qu'il ressort des comparaisons suivantes, pour le détail desquelles nous renverrons souvent à notre grand vocabulaire comparatif, afin d'éviter des redites inutiles.

	Chimila.	Langues Chibchas.
Avaler	*kir-úuka* = humer	*ulúkai* [D_2]
Barbe	*onsoouaará*	*nönse* [A_4] *úmza* [A_1] *huasá* [A_3] *kongsoh* = poil [T_5] *uchzi* [T_4] *ošh'tsi* [T_4]
Bâton	*krii-naiiá*	*kri* [G_4 G_6] *krikri* [G_5] *gli* [G_1 G_2 G_3]
Beaucoup	*kouré*	*kuéri* [G_1]
Bouillon	*niiruuñá*	*anyiriá* [A_4] *ñie* [G_4]
Bouche	*köökuá*	cf. orifice ; radical « *ka(χ)k* »
Carrizo	*kiri-kuíhne*	*chicha quyne* = carrizo baladí [M]
Cendre	*muúnha*	*monó* [G_1 G_2] *mnu* [G_3] *ko-mónu* = poussière [G_4] *kro-munie* = poussière [G_5 G_6] *múlli* [A_3] *munú-chika* [T_1] *mnútu* [T_2]
Cercle	*hokore-túkno*	*kókoro* [A_2]
Chemin	*hí*	*χi* [G_4] *ic* [M] *ju* [G_u]
Cheval	*ko-ouayá*	*ωillá* [D_2]
Danser	*kuiahné*	cf. danser ; radical « *kuwi, ku* »
Écaille	*sin-sinhoó*	*zingua* [M]
Espagnol	*uuócho*	*bunáche* [A_2]
Être humain	*söökué* = homme	cf. être humain ; radical « *soku* »
Femme	*nihiu-ungüiri* = femelle	*niúire* [G_1]

Feuille	*karaká*	*kaláka* [D_1 D_2] *kalkaiñ* [A_3] *karku* [T_1] *kargú* [T_2] *koróga* [T_5] *karkorgu* [T_3] *króga* [T_5] *kráng kah* [T_4] *krikó* [G_4 G_5] *krigo* [G_6]
Frère	*naaié*	*nagüia* [A_2] *nallú* = sœur [A_3]
Froid	*soh-nikohté*	*nyco* [M]
Front	*oökokrá*	*okokra*, *ogogro* [G_6] *ong* = face [T_4]
Fumée	*iiná*	*iñhiá* [A_3] *hia* [G_1] *ie* [M] *jiñja* [T_4]
Langue	*kuá*	*kúba* [D_1 D_2] *kup* [D_4] *pcua* [M] *kwat-kwa* [T_4] *ker-kwó* [T_5] *kior'-kwo* [T_3] *ku* [T_1]
Lapin	*tëú*	*tegue* [G_4 G_6]
Lèvres	*köökua-mantá*	*kagua* [D_1] *kakuara* [G_3] *koguó* [T_5] *kwatkua* [T_4] *kúkwo* [T_1] *kókwu* [T_2] *kap'kwo* [T_3]
Lune	*tíi*	*chie* [M] *sí-wo* [T_1] *ti-ma* [A_2]
Maïs	*aahkuá*	*agua* = maïs en grain [M] *i-kwó* [T_1 T_2]
Maison	*aátaka*	cf. maison ; radical « *ya(t)* »
Mon	*nará*	*na* [A_3] *nan* [A_2] *ana* = je [G_u]
Mort (un)	*iuá-tane*	*meriga-tani* [G_4 G_6] *uítama* = la mort [A_4]
Nuage	*moodsé* *mooná* = brouillard	*mugda* [G_6] *mutá* [G_4] *móña* [A_1] *muña* [A_4] *moña* [A_2] *móui* [A_3] *mo* [T_1 T_2]
Nuit	*sihtúua*	*seitsun* [A_3]
Oeil	*uaákua*	cf. œil ; radical « *ukwa* »
Oreille	*kuúsaka*	cf. oreille; radical « *kuk, kung* »
Oui	*oni-kianhné*	*χañ* [G_4]
Palissade, enceinte	*keerá*	*kela* [D_1 D_2] *gere* [G_3] *kuráre*=entouré d'une palissade [A_4] *kuret* [T_4] *kiringe* = rond [T_3] *kirr* [T_5]
Piège	*kaakaté*	*cata* [M]
Pierre	*há*	cf. pierre; radical « *hak* »

Pluie	*neiió* = averse	*niú* [G_1] *ñu* [G_4 G_8] *schunió* [T_5 T_3] *jo* [T_4]
Poisson	*uuó*	cf. poisson ; radical « *huač* »
Poing	*kóte*	cf. bras; radical « *kuta* »
Poitrine	*múuña*	*möna* = ombilic [A_1 A_4] *mówo* [T_2 T_1] *mue* = ombilic [M]
Recueillir	*ko-okaehné*	*ugánigre* [G_4]
Roseau	*amm-ratúra*	*amne* = caña de maiz [M]
Six	*neiemuhna-hattakrá*	*katakala* [D_2]
Soleil	*neiiná*	*noáña* [G_4]
Sourcils	*uuké*	*ghuiquyn* [M]
Toit	*kanuo-kuandá*	cf. couverture ; radical « *kwat* »
Tonnerre	*kuré*	*korre* = tonnerre, fusil [G_a] *kuriba* = fusil [D_2] *karibá* [D_1] *kerí* = fusil [T_5] *guiri* = fusil [G_1 G_3] *kuiróa* = fusil [D_1] *kúriga* = foudre [G_2] *kurú* = tonnerre, fusil [G_6] *kürü* = fusil [G_4] *kriwónki* [T_5] *krik* [T_3] *mok'-kur* = fusil [T_1 T_2] *hŭra*, *ára* [T_2] *ará* [T_1]
Totuma	*töökuá*	cf. récipient fait avec une calebasse ; radical « *toka* »
Trace	*kasa-kuá*	*kasa-bíta* [A_3] *ksa-tananí* [A_1]
Tu	*aam-muá*	*moé* [G_4 G G_6] *mue, um* [M]
Un	*kuté*	*kuáti* [G_4] *kúe* [D_1 D_2] *ket* [T_1] *ij-kua* = unique [A_4] *nún-gutse* = petit [A_3] *kuenchike* [K_1]
Village	*hóttöka* = ranchería	*utá* [G_4] *utate* [G_5] *χuta* [G_6] *utóku* [G_4]

Les affinités des dialectes Guaymi et Dorasque entre eux et avec la langue Chibcha sont évidentes, ainsi qu'il ressort des nombreuses racines communes qui se trouvent réunies dans notre vocabulaire comparatif. Il nous semble en être de même pour le Cuna et le Guatuso.

Par contre, en ce qui concerne les idiomes Timotes et le Mazatèque, nous pensons que de nouvelles études sont nécessaires pour décider si vraiment ils présentent des affinités avec le groupe Chibcha, les arguments donnés par ERNST d'une part, par BRINTON de l'autre, ne nous paraissant pas convaincants. Nous nous proposons de reprendre bientôt cette question.

En résumé, on peut, en s'en tenant aux faits nettement établis, dire que des dialectes Chibchas sont parlés depuis la frontière méridionale du Nicaragua (les Ramas habitent les îles du lac de Blewfield) au nord, jusqu'à la latitude de Guayaquil au sud, et en nous fondant sur les arguments d'ordre lexicologique et grammatical exposés dans ce mémoire, nous en proposons la classification suivante : 1° *Langues Talamanque-Barbacoa :* Guatuso ?, Cuna, Brunca, Cabecar, Tiribi, Terraba, Bribri, — Colorado, Cayapa, Cuaiquer. 2° *Langues Paez-Coconuco :* Totoro, Moguex, Paniquita, Paez, Coconuco, Guanaco. 3° *Langues Chibcha-Aruak :* Chibcha, Duit, Bintukua, Guamaka, Atanquès, Köggaba. 4° *Langues Dorasque-Guaymi*, dont les affinités intimes sont encore incertaines par suite du manque de renseignements grammaticaux : Murire, Muoi, Sabanero, Valiente, Norteño, Penonomeño, Chimila, Chumulu, Gualaca, Changuina et Rama.

Quant aux Güetares, si l'on accepte que les documents publiés par BRINTON (1) se rapportent bien à leur langue, — et c'est notre avis —, il est de toute évidence qu'ils doivent figurer dans le groupe des langues Talamanque-Barbacoa.

---

(1) BRINTON. *The ethnic affinities of the Guetares of Costa Rica* (*Proceedings of the American philosophical Society*, vol. XXXVI, 1897, pp. 496-498).

SOMMAIRE DES PÉRIODIQUES ET COLLECTIONS
envoyés à la rédaction (1).

American Journal of Philology.

XXXI, 2.
E. W. Fay, Epigraphica.
B. L. Gildersleeve, The seventh Nemean revisited.
A. G. Harkness, The final monosyllable in latin prose and poetry
S. G. Oliphant, Salissationes, sive ad Planti *Milit.* 694.
R. L. Ramsay, Changes in Verse-technic in the sexteenth Century english drama.
3.
H. B. Dewing, The origin of the accentual prose rhythm in greek.
M. B. Ogle, Laurel in ancient religion and folk-lore.
R. B. Steele, Relative temporal statements in latin.
E. A. Welden, Rig-Veda I, 32, 8.
H. L. Wilson, Latin inscriptions at the Johns Hopkins University.

Bessarione.

VII, 111-112.
D. Argentieri, Jerusalem obsessa. Il commentario assiro di una narrazione biblica, illustrato nel testo cuneiforme.
A. Gracieux, L'élément moral dans la théologie de Komiakov.
C. Karalevsky, Documenti inediti per servire alla storia delle Chiese italo-greche.
E. Krebs, Recenti studi sul *Logos* di S. Giovanni, nella storia religiosa del primo secolo.
N. Marini, Le macchie apparenti nel grande luminare della Chiesa greca S. Giovanni Crisostomo.
A. Palmieri, Bolletino teologico ortodosso.
F. Sordini, Il cattolicismo negli Stati Uniti.
L. Villecourt, Le rite copte de la profession monacale pour les religieuses.
Correspondenza dalla Russia, dall' Egitto.

Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië.

64.
De ambonsche historie, beschreven door Georgius Everhardus Rumphius.

Indogermanische Forschungen.

XXVII, 3-4.
K. Brugmann, Adverbia aus dem maskulinischen Nominativus singularis prädikativer Adjectiva.
V. Grienberger, Die Fragmente saliarischer Verse bei Varro und Scaurus.
T. Michelson, The alleged word *adhigicya* in the Bhabra edict of Asoka.
—— Note on Pāli *brahmanā*, *rājūbhi*.
H. Osthoff Zur Entlabialisierung der Labiovelare im Keltischen.
E. Schwyzer, Osk *ist*.
A. Thumb, Zur Aktionsart der mit Präpositionen zusammengesetzten Verba im Griechischen.
W. Van Helten, Zur germanischen Grammatik.
Anzeiger, XXVII, 1.

Journal asiatique.

XV, 2.
M. Danon, Amulettes sabbatiennes.
G. Ferrand, Les voyages des Javanais à Madagascar.

(1) Articles de fond — jusqu'au 15 novembre.

E. Revillout, Mémoire sur les diverses promulgations du décret de Rosette

3.

E. Amélineau, Etude sur le chapitre XVII du *Livre des Morts* de l'ancienne Egypte.

C. O. Blagden, Quelques notions sur la phonétique du talain et son évolution historique.

C. Fossey, Mélanges : études assyriennes. *Mithra, Mitraššit* et *Mitrašut*.

C. F. Seybold, Quatre signatures autographes maghribines à Londres, de 1682, 1726 et 1729.

F. W. Thomas. Les vivāsāḥ d'Aśoka.

XVI, 1.

E. Amélineau, Etude sur le chapitre XVII du *Livre des morts* de l'ancienne Egypte.

F. Martin, Le juste souffrant babylonien.

M. Van Berchem. Sur la route des villes saintes.

Mémoires de la Société de Linguistique de Paris.

XVI, 2

M. Bréal, L'allemand *die seele*, anglais. *the soul*.

R. Gauthiot, Deux mots turcs en russe.

M. Grammont, Recherches expérimentales sur la prononciation du Cochinchinois.

A. Meillet. Deux omissions.

—— Recherches sur la syntaxe comparée de l'arménien.

3.

M. Marouzeau, L'emploi du participe présent latin à l'époque républicaine.

A. Meillet, Sur une origine de grec O.

4

E. Boisacq, Grec ἑλίκη « saule ».

M. Féghali et **A. Cuny**, Une survivance remarquable dans le parler actuel de Kfār-'Abīda.

R. Gauthiot, Des noms de l'abeille et de la ruche en indo-européen et en finno-ougrien.

L. Homburger, Etude de quelques correspondances de sonores bantoues.

A. Meillet, Deux notes sur des formes verbales indo-européennes.

L. Scerba, Notes de phonétique générale.

J. Vendryes, Sur l'emploi de l'infinitif au génitif dans quelques langues indo-européennes.

Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.

XXXII, 4.

G. de Jerphanion, Hittite monuments of Cappadocia.

A. Fotheringham, The black obelisk and the moabite stone.

M Gaster, A note on « a hebrew amulet ».

S. Langdon, A reconstruction of a part of the sumerian text of the seventh tablet of creation, with the aid of assyrian commentaries.

E. J. Pilcher, The jewish royal pottery-stamps.

W. T. Pilter, A legal episode in ancient babylonian family life.

5.

W. L. Nash, Fragment of an albaster jar incribed with the name of Nebuchadnezzar.

—— Notes on some egyptian antiquities, VIII.

E. Naville, The egyptian name of Joseph.

A. H. Sayce, A seal-cylinder from Kara Eyuk.

R. C. Thompson, A journey by some unmapped routes in the western Hittite country between Angora and Eregli.

—— On some « Hittite » clay tablets from Asia minor.

E. O. Winstedt, Coptic Saints and sinners.

6.

L. W. King, A niew example of sumerian line-engraving upon Shell.

S. Langdon, A babylonian Narû.

F. Legge, The first egyptian dynasty and recent discoveries.

D. S. Sassoon, Another note on « A hebrew amulet ».

A. H. Sayce, The origin of the phenician alphabet.

—— The hittite communion table at Mar'ash.

R. C. Thompson, A journey by some unmapped routes in the western Hittite country between Angora and Eregli.

E. O. Winstedt, Coptic saints and sinners.

Revue de l'Orient chrétien.

V, 2.

L. Delaporte, Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale de Paris.

P. Dib, Deux discours de Cyriaque, évêque de Behnésâ, sur la fuite en Egypte.
S. Grébaut, Littérature éthiopienne pseudo-Clémentine : texte et traduction du traité : « La seconde venue du Christ et la résurrection des morts ».
—— Traduction de la version éthiopienne d'une lettre de Jean d'Antioche à Cyrille d'Alexandrie.
L. Leroy, La dormition de la Vierge (trad. du mss arabe de Paris, 150, fol. 157).
—— Note additionnelle sur Abraham le Syrien.
F. Nau, Le texte grec des trois homélies de Nestorius, et une homélie inédite sur le Psaume 96.
—— La version syriaque de la vision de Théophile sur le séjour de la Vierge en Egypte.
—— Hagiographie syriaque : St Alexis. — Jean et Paul. — Daniel de Galaš. — Kannina. — Euphémie. — Sahda. — Récits de Mélèce sur le Vendredi, sur Marc et Gaspar, et sur un homme riche qui perdit tous ses enfants. — Légendes de Pierre le publicain, d'une veuve et d'une Vierge de Jérusalem, de Jean moine d'Antioche.
—— La date du mss de Paris : *supplément grec* 1278.

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES.

IV, 3.
A. de Poulpiquet, Volonté et foi.
P. Doncœur, Notes sur les Averroïstes latins Boèce le Dace.
P. Mandonnet, La carrière scolaire de Gilles de Rome (1246-1291).
J. Zeiller, Les théories politiques de St Thomas d'Aquin et la pensée d'Aristote.
4.
L. Gry, Séjours et habitats divins d'après les apocryphes de l'Ancient Testament.
H. D. Noble, L'état agréable.
H. Petitot, Pascal, avant de mourir, s'est-il rétracté ?
M. D. Roland-Gosselin, La révolution cartésienne.

REVUE NÉO-SCHOLASTIQUE.

XVII, n° 67.
F. De Hovre, La philosophie sociale de Benjamin Kidd.
M. De Wulf et **A. Pelzer,** Bulletin d'histoire de philosophie médiévale.
P. Mandonnet, Roger Bacon et le *Speculum astronomiae.*
F. Palhoriès, Le problème moral et la sociologie.
Cl. Piat, La vie de l'intelligence.

SPHINX.

XIV, 2.
Pas d'article de fond.
3.
G. Foucart, Sur un des livres du rituel funéraire.
4.
V. Loret, La valeur *hm* du signe (du généralement) *hn*.
E. Naville, Un passage du papyrus médical de Berlin.

THE AMERICAN JOURNAL OF THEOLOGY.

XIV, 2.
E. D. Burton, The status of christian education in India.
Sh. J. Case, The religion of Jesus.
F. A. Christie, The significance of the nicene creed.
G. H. Gilbert, Religion and miracle.
A. Oosterheerdt, The transcendence of God in its relations to freedom and immortality.
P. Smith, Notes on Luther's letters.
B. B. Warfield, W. A. Brown, G. B. Smith, The task and method of systematic theology.
3.
A. H. Lloyd. The possible idéalism of a pluralist.
D. C. Macintosh, The pragmatic element in the teaching of Paul.
J. J. Martin, The nature of the atonement.
H. P. Smith, The origin of the Messianic hope in Israël.
4.
W. H. Allison, Was Newman a modernist ?
G. H. Gilbert, The greek element in the epistle to the Hebrews.
I. King, The religions significance of the psycho-therapeutic movement.
J. B. Pratt, A mistake in strategy.
C. E. Seashore, The play impulsive and attitude in religion.
C. W. Votaw, Four principles underlying religions education.

G. M. Youngman, Manuscripts of the vulgate in the british Museum.

The catholic University Bulletin.

XVI, 7.

M. Barrett, St Mary's, blairs.

G. M. Bolling, Homeric armor and M. Lang.

C. F. Cremin, The ecclesiology of saint Cyprian.

Tijdschrift voor indische taal-land- en volkenkunde.

LII, 2.

N. Adriani, Le titre « kapala balak » des chefs minahassiens d'autrefois.

A. H. B. Agerbeek, Batou Darah Mouning, légende de Kalangs de Bornéo.

H. Kern, L'inscription sanscrite de la statue de Mahākṣobhya à Simpang (Sourabaya).

—— Notices épigraphiques.

N. J. Krom, La généalogie de Hayam Wourouk.

—— Quelques rectifications de la transcription de l'inscription sanscrite à Simpang.

Les photographies de la statue de Mahākṣobhya à Sourabaya. Histoire du pays soundanais dit le Préanger.

C. M. Pleyte, Folklore de Bantam.

T. van Erp, Le trou dans la façade du tjandi Mendout.

Transactions and Proceedings of the american philological association 1908.

XXXIX, transactions.

W. B. Anderson, Contributions to the study of the ninth book of Livy.

C. Bonner, Notes on a certain use of the reed, with special reference to some doubtful passages.

G. D. Hadzsits, Significance of worship and prayer among the Epicureans.

G. Hempl, The linguistic and ethnografic status of the Burgundians.

G. J. Laing, Roman milestones and the *capita viarum*.

C. W. E. Miller, On τὸ δέ = *whereas*.

W. A. Oldfather, Livy I, 26 and the *Supplicium de more maiorum*.

E. H. Spieker, On the use of the dactyl after an initial trochee in greek lyric verse.

Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

LXVI, 1.

K. Ahrens, Der Stamm der schwachen Verba in den semitischen Sprachen.

W. Bacher, Die Ansicht Kaiser Friedrich's II des Hohenstaufen über das biblische Opfergesetz.

—— Eine Handschrift von Schahin's Genesisbuch.

C. Bernheimer, Berichtigung zu Bd 63, 801.

J. Charpentier, Studien über die indische Erzählungsliteratur.

A. Fischer, Aus b. Ḥagar XXXI, 12b.

R. O. Francke, Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen.

J. Hertel, Ueber einige Handschriften von Kathāsaṃgraha-Strophen.

E. Herzfeld, Das Alter der altpersichen Keilschrift.

K. Inostrancev, Zur kritik des Kitāb-al-Aīn.

H. Jacobi, Ueber die Vakrokti und über das Alter Daṇḍin's.

S. Konow, The home of Paiśācī.

L. H. Mills, The pahlavi Text of Yasna LXX (Sp. LXIX) edited with all the Mss collated.

O. Rescher, Mitteilungen aus Stambuler Biblioteken.

F. Schulthetz, Zum « Buch der Gesetze der Länder » : Spicileg. syr. ed. Cureton S. 1 ff.

C. F. Seybold, Zu El Makīn's Weltchronik.

Zwei Erklärungen zu Bd 63, 822.

2.

W. Caland, Zum Arṣeyakalpa und Puṣpasūtra.

J. Charpentier, Studien über die indische Erzählungsliteratur.

M. Horten, Was bedeutet معنى als philosophischer Terminus?

Meer Musharraf-ul Hukk, The three quatrains extemporised by Husrau, Gāmī and Tanā'ī.

L. H. Mills, The pahlavi Text of Yasna LXXI (Sp. LXX), 39-71 as edited with all the Mss collated.

R. Schmidt, Beiträge zur Flora Sanskritica.

F. O. Schrader, Zum Ursprung der Lehre vom Saṃsāra.

—— Ueber Bhagavadgītā II, 46.

—— Zur Bedeutung der Namen Mahāyāna und Hīnayāna.

J. S. Speyer, Indologische Analekta.

H. Torczyner, Zur Bedeutung von Aksent und Vokal im Semitischen.

J. Weiss, Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION.

Annual report of the board of regents of the Smithsonian institution, 1908 — Washington 1909.

H. H. Bender, The suffixes *mant* and *vant* in sanskrit and avestan — Baltimore 1910.

E. Ciccotti, Le déclin de l'esclavage antique, traduit par G, Platon. — Paris 1910.

E. S. Dodgson, Le verbe basque. — London 1910.

J. Marouzeau, L'emploi du participe présent latin à l'époque républicaine. — Paris [1910].

E. Naville, La découverte de la loi sous le roi Josias. — Paris 1910.

C. M. Pleyte, De lotgevallen van Tjioeng Wanara Naderhand vorst van Pakoean Padjadjaran. —'s Hage 1910.

—— De ballade Njai soemoer bandoeng. — 's Hage 1910.

Pomponia graecina etc. — Amstelodami 1910.

Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië voor oudheidkundig onderzoek op Java en Madoera, 1908. — 's Gravenhage 1910.

THÉODORE DE TABENNÈSI

ET LA LETTRE PASCALE DE ST-ATHANASE SUR LE CANON DE LA BIBLE.

Dans l'étude des manuscrits qui doivent servir à l'édition des vies de moines pour la section copte du « *Corpus scriptorum christianorum orientalium* », il m'arrive de rencontrer des textes d'un intérêt spécial pour l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne. Comme l'édition de ces vies pourrait encore rester assez longtemps sur le métier, il m'a semblé que ce serait rendre service à un certain nombre de travailleurs que de mettre dès maintenant ces textes à leur disposition. Celui que je publie aujourd'hui n'est pas inconnu aux historiens du Canon de la Bible (1) ; M. Amélineau (2) l'a en effet publié en 1889, mais avec une telle négligence que l'original est sérieusement défiguré dans ses parties essentielles, par d'incroyables omissions.

(1) R. PIETSCHMANN, *Theodorus Tabennesiota und die Sahidische Uebersetzung des Osterfestbriefs des Athanasius vom Jahre* 367 (dans les *Nachrichten d. k. Gesell. d. Wissensch. zu Göttingen*, 1899, pp. 87-104). — TH. ZAHN, *Athanasius und der Bibelkanon*, Erlangen 1901 (dans *Festschrift der Universit. Erlangen z. Feier des achtzigsten Geburtstages S. K. H. d. Prinzregenten Luitpold v. Bayern.*

(2) Dans *Monuments pour servir à l'histoire de l'Eglise d'Egypte au IVe s.* (*Annales du Musée Guimet*, t. XVII, in-4°, pp. 238-241).

Le morceau fait partie de la vie des premiers supérieurs de la communauté de Pachôme ; c'est une des nombreuses exhortations que l'on rencontre au cours de ces vies ; mais celle-ci offre un intérêt particulier en ce qu'elle a pour sujet la lettre pascale de 367 de St-Athanase sur le canon de la bible (1). A l'heure actuelle le texte de cette espèce de catéchèse ne nous est connu en dialecte bohairique que par un seul manuscrit, le *Vaticanus Copticus* LXIX (Zoëga XLVI) (2). En dialecte sahidique nous n'en possédons qu'un fragment (3), la moitié inférieure d'un feuillet, conservé à la bibliothèque nationale de Paris au fond copte volume 129[12] f° 62. Ce fragment faisait partie d'un volume dont j'ai jusqu'ici retrouvé quelques autres feuillets que je classe provisoirement dans l'ordre suivant (4) : 1) *Paris* 129[12] f°s 67 et 65, paginé ϛ̅-ⲍ̅ ; 2) *Zoëga* 175 (Naples), pagination perdue ; 3) *Paris* 129[13] f° 54, pagination perdue ; 4) *id.* 129[12] f° 63 paginé ⲗ̅ⲉ̅-ⲗ̅ϛ̅ ; 5) *id.* 129[12] f° 62, pagination perdue ; 6) *id.* 129[13] f° 60 et 129[12] f° 58 paginé ⲙ̅ⲉ̅-ⲙ̅ϛ̅ ; 7) *id.* 129[12] f°s 55bis-57 paginé ⲛ̅ϛ̅-ⲛ̅ⲏ̅.

---

(1) Deux fragments du texte copte de cette lettre ont été publiés par C. Schmidt ; le 1er sous le titre : *der Osterfestbrief des Athanasius vom Jahre* 367 (dans *Nachrichten d. k. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen*, 1898, pp. 167-203) ; les citations de ce texte sont faites comme suit : Schmidt p. une telle. Le 2e sous le titre : *Ein neues Fragment des Osterfestbriefes des Athanasias vom Jahre* 367 (dans la même revue, 1901, pp. 326-349) ; citation : Schmidt, 2e art. p. une telle.

(2) C'est le texte de ce manuscrit qu'Amélineau a publié avec grande négligence dans l'ouvrage cité plus haut.

(3) Edité par Amélineau dans : *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, t. IV, pp. 584-586.

(4) Le f° 67 du 129[12] est la moitié supérieure et le f° 65 en est la moitié inférieure. Le f° 58 du 129[12] est le coin qui manque au f° 60 du 129[13]. Comme celui qui a numéroté les feuillets du 129[12] doit avoir été fort distrait, il a donné à deux feuillets le n° 55 ; par contre aucun n'a reçu le n° 44.

La pagination comparée au contenu des fragments indique que ce volume ne commençait le récit qu'après la mort de Pachôme. La parenté entre le passage bohairique et le fragment sahidique est manifeste ; mais il serait hors de saison d'aborder ici cette question ou toute autre étude sur le classement et les relations mutuelles des divers fragments que nous possédons de cette vie des premiers supérieurs de la congrégation pachômienne ; j'espère rencontrer toutes ces questions dans l'introduction de mon édition de cette vie. Pour le moment je me contenterai donc de donner ici le texte exact de l'unique manuscrit bohairique (Vatic. LXIX) avec une traduction française, et d'ajouter en annexe le texte du fragment sahidique.

COD. VAT. COPT. LXIX.

f° 12 R°. Ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲥ ⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲱⲟⲩ ⲟⲛ ⲉϥ
ϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉⲛⲛⲁⲩ ⲉ ⲛⲓⲛⲓϣϯ ⲛ̀
ⲧⲁϫⲣⲟ ⲉⲧⲁϥⲥϦⲏⲧⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲛ̀ⲧⲣⲟⲙⲡⲓ
Ϧⲉⲛϯⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲡⲁⲥⲭⲁ ⲛ̀ϫⲉ
ⲡⲉⲛⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛ̀ⲓⲱⲧ ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ
ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̀ⲧⲉⲣⲁ
ⲕⲟϯ
Ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲉϥⲉⲣⲅⲁⲛⲓⲍⲓⲛ (1) ⲛ̀ⲛⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ
ⲛⲓⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛⲉⲙ ⲧⲟⲩⲏⲡⲓ (2)
ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ϫⲉ ⲛⲑⲟϥ ϩⲱϥ ⲟⲩϣⲏⲣⲓⲡⲉ
ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲉϥ

(1) M. Amélineau se trompe en lisant ⲛⲛⲓⲍⲓⲛ ; il est évident que ⲅⲁⲛⲓⲍⲓⲛ est une haplographie pour ⲅⲁⲛⲱⲛⲓⲍⲓⲛ = ⲕⲁⲛⲱⲛⲓⲍⲓⲛ ; cfr. Schmidt, p. 172 ⲉⲧⲣⲁⲧⲁⲙⲱⲧⲛ̄ ⲉⲛϫⲱⲱⲙⲉ ⲛⲧⲁⲩⲕⲁⲛⲱⲛⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ — id. p 175. ⲟⲩⲛϩⲉⲛⲕⲉϫⲱⲱⲙⲉ ⲙⲙⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲃⲟⲗ ⲛⲛⲁϊ ⲙⲡⲟⲩⲕⲁⲛⲱⲛⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ; ibid : ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉ-ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲕⲁⲛⲱⲛⲓⲍⲉ ⲛⲛϣⲟⲣⲡ ⲛⲛϫⲱⲱⲙⲉ.

(2) Cfr. Schmidt, 2e art., p. 328 ⲁϣ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩⲏⲣ ⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩⲏⲡⲉ.

ϥⲓⲫⲣⲱⲟⲩϣ ⲙ̀ⲡⲓⲟϩⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲛ̀ⲕⲁ
ⲗⲱⲥ ⲉϥϯ ⲛⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲟⲩϩⲣⲉ ϧⲉⲛⲡⲥⲛⲟⲩ (1)
ⲛ̀ⲧⲏⲓⲥ (2)

Ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲁⲓⲥⲟⲑⲙⲉⲥ ⲁⲓⲣⲁϣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲓⲉⲣ
ϣ̀ⲫⲏⲣⲓ ⲁⲓⲣⲁϣⲓ ⲙⲉⲛ ⲉⲑⲃⲉⲡϩⲛⲟⲩ ⲛ̀
ⲛⲏ ⲉⲑⲛⲁⲥⲟⲑⲙⲉⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲥⲉⲁⲣⲉϩ
ⲟⲩⲟϩ ⲁⲓⲉⲣϣ̀ⲫⲏⲣⲓ ϩⲱϥ ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲙ̀ⲡⲓ
ⲥⲁϫⲓ ⲉⲧⲁⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲥⲉⲙⲛⲏⲧϥ ⲛ̀ⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ
ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲛⲟⲩ ⲉⲧ
ⲧⲏ

Ϫⲉ ϥⲙⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲁⲫⲟⲟⲩ ϩⲓϫⲉⲛⲡⲓⲕⲁϩⲓ
ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲁϥϫⲟⲥ ⲛⲱⲟⲩ ϫⲉ (3) ⲁ
ⲛⲟⲕ ϯϣⲟⲡ ⲛⲉⲙⲱⲧⲉⲛ ⲛ̀ⲛⲓⲉϩⲟⲟⲩ
ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲁⲡϫⲱⲕ (4) ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ϯⲥⲩⲛⲧⲉ
ⲗⲓⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲁⲓⲉⲱⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲉⲙ ϣⲁⲉ
ⲛⲉϩ

Ⲉⲁϥⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ϩⲁⲛⲣⲉϥϯⲥⲃⲱ ⲛⲁⲛ ϩⲱⲛ (5)
ϯⲛⲟⲩ ⲉⲩϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲕⲁⲧⲁ ⲅⲉⲛⲉⲁ ⲛⲁⲓ
ⲉⲧⲉϥϣⲟⲡ ⲛ̀ϧⲏⲧⲟⲩ ⲉϥⲛⲟϩⲉⲙ ⲙ̀ⲙⲟⲛ (6)
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲛⲁⲛⲟⲩⲣⲅⲓⲁ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲇⲓⲁ
ⲃⲟⲗⲟⲥ

Ϯⲛⲟⲩϫⲉ ⲛⲁⲥⲛⲏⲟⲩ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀
ϩⲛⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲧⲁⲗϭⲟ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲉⲛⲯⲩ
ⲭⲏ ϧⲉⲛϯⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲁϥ
ⲥϧⲏⲧⲥ ⲛⲁⲛ ⲛ̀ⲧⲣⲟⲙⲡⲓ : —

f° 12 V°. ⲩ̅ⲡ̅ⲃ̅

Ⲙ̀ⲡⲓⲣⲏϯ ⲉⲧⲁϥϯⲑⲱϣ ⲛⲁⲛ ⲛ̀ϧⲏⲧⲥ ⲉ
ⲛⲓⲡⲩⲅⲏ (7) ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲛⲱⲛϧ ϫⲉ ⲉⲥϣⲉ (8)

---

(1) L'ⲩ est écrit au dessus de ⲟ.

(2) Ps. 144,15

(3) Matth. 28,20.

(4) Le scribe avait écrit deux fois ⲱ ; il a effacé le second.

(5) Le ⲛ est écrit par un trait placé à côté de ⲱ.

(6) Même remarque.

(7) Cfr. Schmidt, p. 170. ⲧⲡⲩⲅⲏ ⲙ̄ⲡⲱⲛϩ̄ ; p. 174 ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲙⲡⲩⲅⲏ ⲙⲡⲟⲩϫⲁⲓ̈. ϩⲱⲥⲧⲉ ⲛⲉⲧⲟⲃⲉ ⲙⲁⲣⲉϥⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ ⲛ̄ⲡϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ.

(8) M. Amélineau lit à tort ⲉⲥϣⲉ ; le manuscrit porte bien ⲉⲥϣⲉ.

ⲛⲁⲛ ⲉⲙⲁϣⲱ ⲉⲑⲣⲉⲛⲥⲱ ⲛ̀ϧⲏⲧⲟⲩ
ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲟⲩϫⲁⲓ ϧⲉⲛⲡⲓϩⲙⲟⲧ ⲛ̀ⲧⲉ
ⲫϯ ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥϩⲙⲟⲧ ⲉⲧⲉϥϯ ⲙ̀ⲙⲱ
ⲟⲩ ⲛⲁⲛ
Ⲉⲑⲃⲉϫⲉ ⲥⲉⲟϣ ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲓⲙⲱⲟⲩ (1) ⲛ̀ⲛⲟⲩϫ
ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲡⲩⲅⲏ ⲉⲑⲙⲉϩⲛ̀ϣⲁϣⲓ ⲉⲧⲁϩⲁⲛ
ⲟⲩⲟⲛϣⲟⲕⲟⲩ ⲉ ⲟⲩⲧⲁⲕⲟ ⲛⲱⲟⲩ
ⲙ̀ⲙⲓⲛ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲑⲛⲁⲥⲱ ⲉⲃⲟⲗ (2)
ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲉⲧⲉⲛⲛⲏⲛⲉ ⲉⲧⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲉⲑ
ⲃⲏⲧⲟⲩ ⲛ̀ϧⲏⲧⲥ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲁⲓ
ⲣⲏϯ
Ϫⲉ (3) ⲁⲩⲉⲣⲡⲗⲁⳉⲓⲛ ⲛⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲧⲟⲩ
ⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲱⲟⲩ ϫⲉ ⲛⲓϫⲱⲙ ⲛⲁⲡⲟⲅⲣⲁ
ⲙⲟⲛ (4) ⲉⲩⲟⲩⲟⲛϩ (5) ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲛ̀ϩⲁⲛⲥⲏⲟⲩ
ⲉⲩϯ ⲙ̀ⲫⲣⲁⲛ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲉⲣⲱ
ⲟⲩ
Ⲉⲃⲟⲗ ⲅⲁⲣ ϧⲉⲛⲫⲁⲓ ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲁⲩϣⲟϣ (6)

---

(1) M. Amélineau a passé depuis ⲛ̀ⲛⲟⲩϫ jusque ⲙ̀ⲙⲓⲛ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ inclusivement.

(2) Le ⲗ est écrit au dessus de ⲟ.

(3) Cfr. Schmidt, p. 172 : ϫⲉ ⲉⲡⲉⲓϫⲉⲣⲉⲓ ⲉⲥϩⲁï ⲛⲁⲩ ⲙⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲛϫⲱⲱⲙⲉ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲁⲡⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲉⲁⲩⲧⲁϩⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲛⲛⲓϥⲉ. — id. p. 175. — id. 2ᵉ art. p. 328. ⲥⲉϣⲟⲩϣⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉϫⲛ̄ ⲛ̄ϫⲱⲱⲙⲉ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲁⲡⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲛ.

(4) Le fragment sahidique donne ⲁⲡⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲛ de même que le texte de Schmidt, cfr. note supra.

(5) ⲉⲩⲟⲩⲟⲛϩ est certainement fautif ; on devrait avoir au moins ⲉⲩⲟⲩⲱⲛϩ et sans doute ⲉⲃⲟⲗ ; en outre le sens est peu satisfaisant. Le fragment sahidique donne ⲉⲩⲟⲩⲱϣ. Le texte de Schmidt p. 175 : ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲧⲥϩⲁï ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲁⲩ ⲉⲧⲟⲩⲟⲩⲱϣ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲟⲩⲉϩ-ⲭⲣⲟⲛⲟⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ. Le texte grec correspondant (Zahn, *Geschichte des neutestam. Kanon*[2], t. II, p. 212) : ἀλλὰ αἱρετικῶν ἐστιν ἐπίνοια, γραφόντων ὅτε θέλουσιν αὐτά, χαριζομένων δὲ καὶ προστιθέντων αὐτοῖς χρόνους. La comparaison de ces deux derniers textes montre que ⲉⲩⲟⲩⲟⲛϩ doit être corrigé en ⲉⲩⲟⲩⲟϩ (cfr. Pietschmann, op. c. p 90 ; C. Schmidt, p. 182, note 11). Pour le sahidique on doit être plus réservé, car ⲉⲩⲟⲩⲱϣ pourrait bien correspondre à χαριζομένων.

(6) Le manuscrit porte bien ⲁⲩϣⲟϣϥⲟⲩ et non ⲁⲩϣⲟⲩϣϥⲟⲩ comme le dit M. Amélineau.

ϣⲉⲛⲥⲟⲩⲉⲛϥ ϫⲉ ϣⲁⲣⲉⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ϣⲱⲧ (1)
† ⲛ̀ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧⲉⲛⲧⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲁⲛ
ⲧⲉϥϣⲟⲡϥ ⲛⲁϥ ⲉⲑⲃⲉⲡⲓϩⲛⲟⲩ ⲉⲧⲉⲛ
ϧⲏⲧϥ (2) : —

fᵒ 13 Vᵒ. ⲩⲡⲇ

Ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲧⲁϥϫⲟⲧⲟⲩ (3) ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ
ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟⲥ ⲁϥⲉⲣⲱⲫⲉⲗⲓⲛ (4) ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ (5)
ⲁϥⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ ⲉⲑⲣⲟⲩⲉⲣⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩ (6)
ⲓⲛ ⲛ̀†ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲉ
ⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ
ⲁⲩⲥϧⲏⲧⲥ ⲙ̀ⲙⲉⲧⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲁϥ
ⲭⲁⲥ ϧⲉⲛⲡⲓⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲥⲟⲓ ⲛ̀
ⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲱⲟⲩ.

Traduction.

Après cela il (Théodore) leur (aux frères) parla encore en ces termes : voyons les grandes confirmations que nous a écrites cette année dans la lettre pascale notre bienheureux père abba Athanase le saint archevêque d'Alexandrie, en dressant le canon des livres des saintes écritures et celui de leur nombre (7), en tant qu'il est, lui aussi, fils des saints apôtres et qu'il prend fort bien soin des brebis du Seigneur, « leur donnant leur nourriture en temps opportun » (8).

---

(1) Le ⲩ est écrit au dessus de ⲱ.

(2) Matt. 13,45-46.

(3) *sic*. M. Amélineau corrige sans le dire.

(4) M. Amélineau se trompe en lisant ⲁϥⲉⲣⲟⲫⲉⲗⲓⲛ

(5) Le ⲩ est écrit au dessus de ⲟ.

(6) M. Amélineau se trompe encore en lisant ⲉⲑⲣⲟⲩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲓⲛ.

(7) La liste des livres de l'ancien et du nouveau Testament nous est conservée au 1er fragment de Schmidt pp. 173-4. Voyez le texte grec dans Zahn, *Geschichte des neutest. Kanon*, l. c.

(8) Littér. *au temps de la donner*. J'ai traduit ⲟϩⲓ par *brebis* au lieu de *troupeau* pour pouvoir conserver le pluriel dans le reste de la phrase et ainsi éviter toute équivoque.

Vraiment, lorsque j'ai entendu cette lettre, je me suis réjoui et j'ai été rempli d'admiration : je me suis réjoui du profit qu'en tireront ceux qui l'entendront et l'observeront ; et j'ai aussi vraiment admiré la parole que le Seigneur a constituée comme testament à ses apôtres jadis, à savoir, qu'il (1) reste jusqu'aujourd'hui sur la terre, selon ce qu'il leur a dit : « moi, je demeure avec vous tous les jours jusqu'à la pleine consommation de ce siècle et jusqu'à l'éternité » : car il nous a aussi suscité maintenant, à chaque génération, des docteurs parfaits en lesquels il demeure, nous sauvant de toute malice du diable.

Eh bien ! mes frères, il y a pour nos âmes grand profit et santé dans cette lettre qu'il nous a écrite cette année, par le fait qu'il nous y détermine les sources d'eau de vie ; car il importe beaucoup que nous y buvions pour être bien portants en la grâce de Dieu et les (2) grâces qu'il nous donne.

Et en effet, abondantes sont les eaux mensongères et les sources pleines d'amertume que certains ont creusées pour leur propre perte et celle de ceux qui y boiront, c.-à-d. ceux dont il parle dans la lettre en ces termes : Ils se sont composé ce que l'on appelle les livres apocryphes auxquels ils ajoutent de l'âge et donnent le nom des saints (livres) (3). C'est que par là vraiment ils se sont réprouvés

(1) Il me parait évident que ϥⲙⲏⲛ se rapporte à ⲡϭ̅ⲥ̅ et non à ⲡⲓⲥⲁϫⲓ. La traduction de M. Amélineau parait d'autant moins justifiée qu'elle escamote ϫⲉ.

(2) Littér. *ses grâces.*

(3) Cfr. Schmidt p. 172 : ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲥⲉⲁⲣⲭⲉⲓ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲉⲱϣ ϩⲛ̄ ⲛ̄ϫⲱⲱⲙⲉ ⲛⲁⲡⲟⲩⲣⲁⲫⲟⲛ ⲉⲩⲁⲡⲁⲧⲁ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲣⲁⲛ ⲛ̄ϩⲉⲛϫⲱⲱⲙⲉ ⲙⲙⲉ ϩⲱⲥ ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ. — id. p. 172. ⲉⲁⲩⲧⲁϩⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉ ⲩⲣⲁⲫⲏ ⲛⲛⲓϥⲉ. Il semble donc bien d'après ces deux passages que les hérétiques donnaient aux apocryphes non pas le nom d'un Saint, mais le nom d'autres livres de la Bible (ⲡⲣⲁⲛ ⲛ̄ϩⲉⲛ ϫⲱⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲉ) ; j'en conclus que l'auteur de la catéchèse a voulu dire la même chose et que par conséquent ⲛ̄ⲛⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ équivaut à ⲛ̄ⲛϫⲱⲙ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ.

f° 62 V°

ⲙ̣ⲏⲛ̣[
ⲛ̄ⲧⲁϥϥⲓ[ⲙ̇ⲡⲉⲛ
ⲣⲟⲟⲩϣ ⲟⲛ ⲧⲉ
ⲛⲟⲩ ϩⲓⲧⲙ̄ⲡⲉϥ
ϩⲙ̄ϩⲁⲗ· ϫⲉⲕⲁⲥ
ⲕⲁⲛ ⲉⲛϣⲁⲛ
ⲱϣ ϩⲓ̈ⲱⲟⲩ·
ϣⲁⲛⲟⲟⲩ ⲉⲛⲥⲟ
ⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲙ̇ⲡⲉⲩ
ⲱⲣϫ̄· ⲁⲗⲗⲁ
ⲙⲁⲣⲉⲛϩⲁⲣⲉϩ ⲉ
ⲣⲟⲛ ⲛ̄ⲥⲁⲑⲏ ⲉ
ⲧ̄ⲙⲱϣ ϩⲓ̈ⲱⲟⲩ
ⲉⲛ[ⲧⲏⲣ]ϥ
Ⲭⲉⲕ[ⲁⲥ] ⲛ̄ⲛⲉⲛⲉⲣ
ⲁⲧ[ⲥⲱ]ⲧ̄ⲙ ⲛ̄ⲥⲁ
ⲡ[ϫⲟⲉ]ⲓ̈ⲥ ⲉⲧϫⲱ
ⲙ̇[ⲙⲟⲥ] ⲧⲉⲛⲟⲩ
[ⲙ̇ⲛ]ⲉⲛⲉⲓ̈ⲱⲧ
[ⲁⲑⲁⲛⲁⲥ]ⲓ̈ⲟⲥ
[ ]

]ⲧ
]ⲉⲡ
]ⲟⲛ
]ⲛ̄ϩⲏ
[ⲧϥ]
Ⲉ[ⲓⲥ ϩⲏ]ⲛⲧⲉ ϯϫⲱ
ⲙ̇[ⲙⲟ]ⲥ ⲉⲣⲱⲧⲛ̄
ϫⲉ[ⲟ]ⲩⲛϭⲟⲙ ⲉⲧ
ⲣⲉⲟⲩⲫⲁⲗⲙⲟⲥ
ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲣⲱϣⲉ
ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩϫⲟⲛ
ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲛ
ϣⲁⲛⲟϣϥ̄ ⲕⲁ
ⲗⲱⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲛϩⲁ
ⲣⲉϩ ⲉ[ⲣ]ⲟϥ ⲉⲁⲁϥ·
Ⲙ[ⲁ]ⲗⲓⲥ[ⲧⲁ] ⲉⲣⲉⲡⲉⲩ
ⲁⲅⲅ[ⲉⲗⲓ]ⲟⲛ ⲙ̇
ⲡⲉⲛ[ϫ]ⲟⲉⲓ̈ⲥ ϩ̄ⲛ
ⲛⲉⲛϭⲓϫ ⲛ̄ⲛⲁⲩ
ⲛⲓ̈ⲙ·[ⲛ̣ϫⲱ̣ⲱ̣]ⲙⲉ (1)
ⲛ̄ⲛⲉⲅ[ⲣⲁⲫ]ⲏ
ⲧ[ⲏ]ⲣⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ·

Th. Lefort.

---

(1) Je crois lire ⲙⲉ à la fin de la ligne ; les quatre lettres qui précèdent sont très incertaines ; j'ai repris la lecture de M. Amélineau.

RĀMĀYAṆA.

ETUDES PHILOLOGIQUES (*suite*).

III[e] Kāṇḍa.

4, 25, t. Comme pour un éléphant monstrueux, ô Lakṣmaṇa, creuse à ce Rākṣasa aux exploits terribles une immense fosse dans ce bois.

g. Comme s'il s'agissait d'enterrer un éléphant : tel est le sens. Qu'[une fosse] soit creusée au plus vite : voilà ce qu'il faut suppléer. Ce [Rākṣasa] lui-même m'ayant parlé, sans que je m'y attende, de ce genre de mort, à cause de cette détermination, il faut mettre de l'empressement : voilà ce que cela signifie.

4, 25, t. kuñjarasyeva raudrasya Rākṣasasyāsya Lakṣmaṇa vane 'smin sumahāñ çvabhraḥ khanyatāṃ raudrakarmaṇaḥ.

g. kuñjarasyeva nikhananārtham ivety arthaḥ, khanyatām iti, çīghram iti çeṣaḥ, mamātarkitasyaitanmaraṇopāyasyānenāpi kathanān niçcitatvena çīghratā kāryety āçayaḥ.

5, 12, t. A l'aspect de Çatakratu, Rāma dit à Lakṣmaṇa. Rāma, indiquant le char à son frère, lui fit contempler le prodige.

g. Paré des insignes énumérés [précédemment], Vāsava s'entretenait avec Çarabhaṅga. En voyant Çatakratu, en le reconnaissant, Rāma dit. Suit son discours. Indiquant [le char à son frère], le [lui] montrant de la main, il le lui fit contempler : tel est le sens.

5, 12, t. dṛṣṭvā Çatakratuṃ tatra Rāmo Lakṣmaṇam abravīt Ramo 'tha ratham uddiçya bhrātur darçayatādbhutam.

g. uktalakṣaṇe Vāsave Çarabhaṅgena saṃbhāṣamāṇe tu taṃ Çatakratuṃ dṛṣṭvā jñātvā Rāmo 'bravīt uktasyaiva prapañcaḥ. « Rāmo 'theti », uddiçya hastena nirdiçya darçayata adarçayatety arthaḥ.

vākus, etc. » Portant un lotus, c'est-à-dire, assis sur un siège de lotus, [pour signifier] l'effacement de tous les péchés, et ayant l'habitude de méditer [dans cette posture]; ou encore qui médite sur le lotus du cœur, qui a l'habitude de méditer sur le pouvoir suprême du Yoga : telle est la [diverse] interprétation de Kataka.

sya çāntaye paṅkaje padmāsane sthitvā dhāraṇaçīlam, yadvā paṅkaje hṛdayapaṅkaje dhāriṇam aiçvarayogadhāraṇaçīlam ity artha iti Katakaḥ.

Tīrtha, de son côté, lit : « portant une tresse de fange. » Il s'agit de la malpropreté du corps par suite du manque de friction, etc., [ou encore] de la souillure qui s'attache au corps à force d'errer par les bois ; ainsi parle Bheda, suivant Tīrtha. Selon l'usage, [Rāma] l'abordant : voilà ce qu'il faut suppléer. L'édition du sud ne mentionne pas les çlokas interpolés.

Tīrthas tu : « malapaṅkajaṭādharam » iti pāḍhitvā malam udvartanādisaṃskārābhāvāc charīrajaṃ paṅko vanasaṃcārāc charīralagna iti bheda ity āha vidhivad upagamyeti çeṣaḥ.

7, 11, t. En m'abordant, le dieu, le grand dieu, le chef des Sūras, me dit que j'avais conquis tous les mondes par mon saint karman.

7, 11, t. upāgamya ca me devo Mahādevaḥ Sureçvaraḥ sarvāṃl lokāñ jitān āha mama puṇyena karmaṇā.

g. « Conquis par [mon] saint karman », il s'agit ici de [paroles entendues [de la bouche même du dieu], et non par conséquent de contemplation [ni d'extase où l'on croirait ouïr ce qu'en realité on n'entend pas.] La répétition de ces termes d'éloge [dieu, grand dieu, chef des Suras] n'est pas défectueuse. Ces mots dieu, etc. étant évidemment d'une signification distincte, il n'y a même pas de répétition, suivant quelques uns.

g. puṇyena karmaṇā jitān ity anena çravaṇasaṃpattāv api nididhyāsanasaṃpattyabhāvo 'syoktaḥ, pūjāvacaneṣu paunaruktyaṃ na doṣāya, devādipadānāṃ pravṛttinimittabhedasya spaṣṭatvān na paunaruktyam iti kecit.

9, 2, t. Le péché, par une voie imperceptible, le grand même le rencontre, mais il peut [toujours être évité] par celui qui se tient éloigné du vice né du désir.

9, 2, t. adharmaṃ tu susūkṣmeṇa vidhinā prāpyate mahān nivṛttena ca, çakyo 'yaṃ vyasanāt kāmajād iha.

g. « Le péché », dit-il. Même

g. adharmam iti, yady api bha-

s'il est grand, [s'il s'agit d'] un homme puissant, il rencontre le péché [et l'infortune qui en est la suite] par une voie imperceptible, par un petit sentier, lorsqu'on y réfléchit. L'emploi du passif pour l'actif est védique. L'installation dans la forêt [étant accompagnée] de la promesse [faite par Rāma aux solitaires] de tuer les fauves les plus puissants. Le présent est employé au lieu du futur, à cause de l'imminence de l'événement. Mais ce péché, si tu t'abstiens du vice, né du désir, tu pourras l'éviter.

vān mahān mahāpuruṣo 'thāpi susūkṣmeṇa vidhinā sūkṣmeṇa mārgeṇa vicāraṇe sati bhavān adharmaṃ tu prāpyate prāpnoti, chāndasaḥ çyan, atidurbalamṛgavadhapratijñayā vanapraveçe satīty arthaḥ, vartamānasāmīpye laṭ ; ayam adharmas tu kāmajād vyasanād vinivṛttena tvayā nivartayituṃ çakyaḥ.

La phrase est assez embrouillée. Il semble, d'après le contexte, que le sens soit plutôt celui-ci : « Le malheur par une voie imperceptible atteint même le puissant ; il l'évitera toutefois, s'il s'abstient de commettre l'injustice ». C'est Sītā qui tient ce langage à Rāma pour le dissuader de faire la guerre aux Rākṣasas sans raison, puisqu'ils ne lui ont jamais nui. Elle lui insinue qu'il aura lieu de se repentir, s'il les outrage ainsi gratuitement. Le poète prépare ainsi son enlèvement par Rāvaṇa.

L'édition du sud lit « ayaṃ dharmaḥ », au lieu de « adharmaṃ tu » ; ce qui change absolument le sens, mais ne le rend guère plus satisfaisant. Qu'est-ce que cette grande loi, ou ce grand devoir, que l'on acquiert par une voie imperceptible ?

Le texte est manifestement troublé, ce qui ne lui arrive que trop fréquemment, et en rend l'interprétation parfois difficile, en dépit de son apparence débonnaire.

14, 28, t. Rohinī produisit les vaches et Gandharvī eut les chevaux pour fils. Surasā enfanta les Nāgas, ô Rāma, et Kadrū les Pannagas.

14, 28, t. Rohiny ajanayad gāvo Gandharvī vājinaḥ sutān, Surasājanayan nāgān, Rāma, Kadrūç ca pannagān.

g. « Gāvaḥ » pour « gā », le nominatif au lieu de l'accusatif. La glose ne donne point comme archaïque cette forme insolite de l'accusatif. Les nāgas sont

g. gāvaḥ gā ity arthah ; nāgā bahuphaṇāḥ sarpāḥ, tadanye pannagā iti Tīrthaḥ ; nirviṣā nāgāḥ, tadanye pannagā iti Katakaḥ.

Je ne retrouve pas ce passage dans Amāra, pas plus dans l'édition Loiseleur-Deslongchamps que dans celle (bien meilleure) de Mahādeva Çivarāma (Bombay, 1888). Il s'agit probablement d'un autre dictionnaire (koça.).

On peut remarquer le composé « vṛttā° » formé d'un substantif précédé de trois qualificatifs. Ces sortes de composés possessifs se rencontrent rarement.

31, 24, t. Il abattrait même le firmament avec ses étoiles, ses constellations et ses planètes. Bien plus, ce Rāma, si la terre s'enfonçait, serait assez fort pour la relever.

31, 24, t. satārāgrahanakṣatraṃ nabhaç cāpy avasādayet, asau Rāmas tu sīdantīṃ çrīmān abhyuddharen mahīm.

g. Rāma pourrait même abattre le ciel, il pourrait le priver de ses étoiles, comme lors de son avatar aux trois pas [lors des trois pas de Vāmana]; il relèverait la terre [submergée], comme [il le fit en s'incarnant dans] le sanglier du sacrifice. Après avoir rappelé ce double avatar de ce même Viṣṇu qu'est Rāma, la glose renvoie pour ces potentiels à la règle de Pāṇini « çaki liṅ » *III*, *3*, *172*.

g. nabho 'py avasādayet tārārahitaṃ kuryāt, trivikramāvatāra iva; mahīm abhyuddharet, yajñavarāha iva çakyarthe ete liṅaḥ.

L'édition du sud commente ainsi nabaçcāpy avasādayet : « viçīrṇaṃ kuryāt : »

31, 33, t. [Rāvaṇa dit :] Bon, demain je m'en irai seul avec mon écuyer et j'emmènerai joyeux cette princesse du Videha dans ma capitale.

31, 33, t. bāḍhaṃ kalyaṃ gamiṣyāmi ekaḥ sārathinā saha, āneṣyāmi ca Vaidehīm imāṃ hṛṣṭo mahāpurīm.

34, t. Ce disant, Rāvaṇa se mit en route sur un char traîné par des ânes; étincelant comme le soleil, il éclairait tous les points de l'horizon.

34, t. tad evam uktvā prayayau kharayuktena Rāvaṇaḥ rathenādityavarṇena diçaḥ sarvāḥ prakāçayan.

33, 34, g. Bientôt, c'est-à-dire demain. — La finale *m* est invariable. — Joyeux, dit-il; en entendant le discours d'Akampana, et se souvenant de la pa-

33, 34, g. kalyaṃ prātaḥ, māntam avyayam, hṛṣṭa iti; Akampanavākyaṃ çrutvā Tretāmukhe ÇrīRāmo 'vatariṣyatīti Sanatkumāravākyasmaraṇād dhṛṣ-

role de Sanatkumāra : « Le Fortuné Rāma descendra [du ciel sur la terre] au commencement du Tretā[yuga] », [Rāvaṇa devint tout] joyeux : cela ressort clairement de l'*Uttara-Rāmāyaṇa*. On y lit, en effet, que Sanatkumāra, interrogé par Rāvaṇa sur le sort réservé à ceux qui mouraient de la main de Viṣṇu, lui répondit que ceux qu'ils tuaient allaient dans son ciel. [Le narrateur continue :]

« A cette parole le puissant, le superbe roi des Rākṣasas ne songea plus qu'à te chercher querelle, ô Rāghava. C'est dans ce but, ô vaillant Rāma, que le méchant Rāvaṇa enleva dans le grand bois la fille du roi Janaka ». Voilà ce que rapporte Tīrtha. Le sens obvie est celui-ci : Joyeux à cette parole : « Il y aura prise de la plus excellente femme ». Par suite de l'oubli, à cause de son obscurité, de ce sens traditionnel, ces deux vers ne sont pas conformes à la tradition. Le Viṣṇu-Purāṇa dira le contraire. Eh ! quoi, lorsqu'il apprit la descente du fortuné Rāma [qui devait être] sa mort, dans son désir de te combattre pour écarter [cette] mort, il enleva Sītā ! Dans ce combat, c'est la mort [qu'il voulait] : tel est, suivant d'autres, le sens de ces vers. Au fond, les çlokas de ce genre et les sargas sont rejetés [comme interpolés] et n'ont aucune valeur. Aussi ces sargas ne sont-ils pas admis par Kataka et les autres, non plus que par Tīrtha. Le texte qu'on lit dans cet

taḥ, tadetad Uttararāmāyaṇe spaṣṭam. Tatra hi Sanatkumāraṃ prati Viṣṇuhastamṛtānāṃ kā gatir iti Rāvaṇena pṛṣṭe tena hatānāṃ tallokaprāptir iti Sanatkumāravacaḥ çrutvā :

1. « evaṃ çrutvā mahābāhū Rākṣasendraḥ pratāpavān, tvayā saha virodhepsuç cintayām āsa, Rāghava.

2. Etad artham mahābāho Rāvaṇena durātmanā sutā Janakarājasya hṛtā, Rāma, mahāvane ».

Ity uktam iti Tīrthaḥ. Uttamastrīlabho bhaviṣyatīti hṛṣṭa ity artha ucitaḥ ; crutasyāpi tasyārthasya tāmasatvena vismaraṇāt ; te padye tu na yathāçrutārthe vakṣyamānaViṣṇu-Purāṇavirodhāt, kiṃ tu Çrī-Rāmasya svamṛtyor avatāraṃ çrutvā tvayā saha mṛtyuvighātakavirodhecchus tāṃ hṛtavān ; tadviyoge tava maraṇam ity āçayeneti tayor artha ity anye. Vastutas tv eteṣāṃ çlokānāṃ tadvatāṃ sargāṇāṃ ca prakṣiptatvān na te pramāṇabhūtāḥ, ata eva te sargāḥ Katakādibhis Tīrthena ca na vyākhyātāḥ, etena :

« Etad artham, Mahābāho, Rāvaṇena durātmanā vijñāyāpahṛtā Sītā tvatto maraṇakāṅkṣayā ».

Iti tatra pātho dṛçyate, tatra ca tvaduktārthāsambhava ity apāstam.

endroit : « A cause de cela, ô héros, le pervers Rāvaṇa, préméditant [son crime], enleva Sītā, dans son désir de mourir de ta main ».

Dans l'impossibilité où je suis de contrôler tous ces passages, il me faut laisser à ce commentaire son décousu apparent.

Dans l'*Uttara* cité plus haut, on lit, en effet, que Sītā vécut d'abord dans le Kṛtayuga sous le nom de Vedavatī, et qu'elle renaquit dans le Tretā, pour la perte des Rākṣasas (*XVII, 37*).

L'idée prêtée à Sanatkumāra, savoir que Viṣṇu sauve ceux qu'il met à mort, est courante dans le Bhāgavata. C'est la conséquence de ce principe que « le châtiment que Viṣṇu inflige aux méchants efface leurs fautes ». (*10, XVI, 34*).

L'édition du sud se borne, pour ces deux çlokas, si amplement glosés ici, à traduire avec l'édition de Bombay « kālyam » par « prātaḥ ».

35, 1. A ce langage de Çūrpaṇakhā qui fit hérisser ses poils de plaisir, [Rāvaṇa] congédia ses ministres, après avoir examiné l'affaire, et s'en alla.

35, 1, t. tataḥ Çûrpaṇakhāvākyaṃ tac chrutvā romaharṣaṇam, sacivān abhyanujñâya kāryaṃ buddhvâ jagāma ha.

g. « Çūrpa » est un vase de sang, « nakha » est pris dans le sens de calomniateur : d'après [le] Dhātu. Çūrpaṇakhā, suivant Thīrtha, signifie « qui salit, qui souille les sacrifices et autres bonnes œuvres ». D'autres disent que « Çūrpaṇakhā » est un surnom qui signifie : « celle dont les ongles ont la forme de van », autrement « Çūrpaṇakhī ». *Cf. plus haut III, 17, 6.*

Ses poils se hérissèrent ; la parole de Çūrpaṇakhā, si bien d'accord avec sa passion, lui donna un frisson de joie. Il examina avec ses ministres comment il pourrait la réaliser ; puis après avoir pris leur avis et avoir réfléchi sur la conduite à tenir, il les congédia, il leur donna congé et s'en alla « trouver Mārīca dans sa retraite » : voilà ce qui est à suppléer.

g. tata iti : « Çūrpaṃ çoṇitabhājanam ; nakha vidūṣaṇe » iti Dhātuḥ. Çūrpeṇa çoṇitabhājanena yajñādisatkriyāṃ nakhayati vidūṣayatīti Çūrpaṇakheti Thīrthaḥ. Çūrpākāranakhavatīty arthe saṃjñāyāṃ Çūrpaṇakhā, anyatra Çūrpanakhīti pare ; romaharṣaṇam, Çūrpaṇakhāvākyasya kāmavikārajanakatayā romāñcakaratvaṃ sacivebhyas tadvākyasya pratipādyaṃ kāryaṃ buddhvā, tatsaṃmatipūrvakaṃ tatkartavyatvena nirdhārya, tān abhyanujñāya dattābhyanujñān kṛtvā, jagāma Mārīcāçramam iti çeṣaḥ.

L'édition du sud termine le çloka par « jagāma *saḥ* » au lieu de « jagāma *ha* ».

42, 2, t. S'il me revoit, ce [guerrier] pourvu de flèches, d'un arc et d'un glaive, armes qu'il brandira pour ma perte, c'en est fait de ma vie et [de la tienne].

42, 2, t. dṛṣṭaç câhaṃ punas tena çaracāpāsidhāriṇā madvadhodyataçastreṇa nihataṃ jīvitaṃ ca me.

g. Tout en parlant ainsi [à Râvaṇa, Mārīca] lui dit le malheur qui l'attend : S'il me revoit, dit-il, si aujourd'hui je me trouve de nouveau en sa présence, c'est Rāma qu'il désigne de la sorte, c'en est fait de ma vie, je suis perdu.

g. tathā vadann eva nijaduḥkham apy āha dṛṣṭaç cāham iti punar yadādya tena dṛṣṭo bhaviṣyāmi tadocyamānaviçeṣaṇena Rāmeṇa jīvitaṃ nihataṃ naṣṭam eva ; cakārāt tava ca jīvitaṃ naṣṭam.

Par le mot « et » il faut entendre : « toi aussi tu es perdu ». Voici un nouvel exemple du rôle que le glossateur attribue, parfois bien gratuitement, suivant moi, à cette conjonction.

45, 30, t. Relâchées dans leurs devoirs, inconstantes, acariâtres, les femmes sont des causes de dissensions.

45, 30, t. vimuktadharmāç capalās tīkṣṇā bhedakarāḥ striyaḥ.

g. acariâtres, fâcheuses, causes de dissensions « entre fils, frères, pères, etc. » sous entendu.

g. tīkṣṇāḥ krūrāḥ, bhedakarāḥ : « kṛño hetu » iti ṭaḥ ; sutabhrātṛpitrāder iti çeṣaḥ.

Le glossateur renvoie à Pāṇini III, 2, 20. au sujet du composé bheda*kara*.

48, 24, t. Il pourrait vivre encore longtemps, celui qui arracherait au dieu qui porte la foudre Çacī à la beauté sans rivale ; mais si tu ravissais [à Rāma une femme] telle que moi, ô Rākṣasa, tu aurais beau boire l'Amṛta, il n'y aurait point de délivrance pour toi.

48, 24, t. jīvec ciraṃ vajradharasya paçcāc Chacīṃ pragharṣyāpratirūparūpām, na mādṛçīṃ Rākṣasa dharṣayitvā pītāmṛtasyāpi tavāsti mokṣaḥ.

g. [Çrī] à la beauté sans rivale, que nulle ne surpasse en beauté ; point de délivrance « de la mort » sous-entendu ; vu l'extrême perversité de ton cœur, la délivrance, qui ne s'obtient que par la science, il n'y en a point

g. apratirūparūpām anupamasaundaryām, mokṣaḥ, mṛtyor iti çeṣaḥ, atimalināntaḥkaraṇatvān mokṣo jñānaikaprāpyas tava nāsty eveti bhāvaḥ.

pour toi : tel est le sens. L'édition du sud glose le mot « mokṣaḥ » maraṇād iti çeṣaḥ : la délivrance « de la mort » sous entendu.

Sītā vient de dire à son ravisseur Rāvaṇa que l'on ne se sauve que par la « science ». Ici se trouvait la réponse de Rāvaṇa que reproduit la glose. Suivent deux sargas dits par Rāvaṇa. Dans un passage on lit ce çloka : « Je sais les sept fois sept, je suis paré des huit fois huit, je connais les cinq fois cinq : je suis Rāvaṇa, fais-moi honneur ». On le commente ainsi : Les sept fois sept, ce sont les quatorze sciences accompagnées des Vedas et de leurs annexes avec leurs six Aṅgas : je les sais. Je suis paré des huit fois huit, c'est-à-dire des soixante quatre kalās ; je suis versé dans les cinq fois cinq Tattvas, dans les vingt cinq Tattvas ; je connais leurs formes propres, c'est-à-dire, je puis discerner les éléments qui sont éternels de ceux qui ne le sont pas. On sait que Kataka et les autres éditeurs [du Rāmāyaṇa] à sa suite ont rejeté ce çloka. Au sujet du premier pāda, on ne s'accorde même pas sur le sens. Le troisième, lorsqu'après avoir examiné les [deux] précédents, l'on en pénètre la signification, paraît n'avoir plus d'objet, ni de raison d'être.

atra sarge Rāvaṇoktau : « Saptasaptakavettāhaṃ aṣṭāṣ- « ṭakavibhūṣitaḥ, pañcapañca- « katattvajño Rāvaṇo'ham bha- « jasva mām ». iti çlokaḥ kvacit paṭhyate, tam evaṃ vyācakṣate: saptasaptakaṁ ṣaḍaṅgasahitavedopavedasahitacaturdaçavidyārūpaṃ tadvettā ; aṣṭāṣṭakavibhūṣitaç catuḥṣaṣṭikalābhūṣitaḥ ; pañcapañcakatattvajñaḥ pañcaviṃçatitattvajñaḥ pañcaviṃçatitattvasvarūpavettā, nityānityavastuvivekavān iti yāvat : iti ; sa Katakādyavyākhyātatvāt prakṣipta iti jñāyate ; ādyapāde 'rthāsaṃgatir api ; parapādaparyālocanayā tṛtīyapādoktajñānavata īdṛçe karmaṇi pravṛttir apy anuciteti bhāti.

Ici, comme le plus souvent, l'édition du sud n'est d'aucun secours.

50, 15, t. Allons, dis-le moi franchement : où est le crime de Rāma, le protecteur des mondes, pour que tu t'en ailles lui ravir son épouse ?

50, 15, t. atra brūhi yathātattvaṃ ko Rāmasya vyatikramaḥ yasya tvaṃ lokanāthasya hṛtvā bhāryāṃ gamiṣyasi.

g. « Tu t'en ailles », c'est une façon de dire, car tu ne t'en retourneras point vivant : tel est le sens.

g. gamiṣyasīty atra kākuḥ, na jīvan gamiṣyasīty arthaḥ.

Le terme *kāku* se retrouve plusieurs fois ailleurs avec le sens habituel d'*emphase*.

52, 17. Son vêtement de soie flottant dans l'air, éclatant comme l'or, ressemblait à un nuage cuivré que le soleil illumine de ses rayons, à l'heure du crépuscule.

52, 17, t. tasyāḥ kauçeyam uddhūtam ākāçe kanakaprabham babhau cādityarāgeṇa tāmram abhram ivātape.

g. La glose porte sur le mot *ātapa*. Suivant elle, il désigne le moment du crépuscule où le soleil ne dégage plus qu'une faible chaleur. Le vêtement de Sītā est comparé au nuage que les rayons du soleil couchant colorent d'une teinte cuivrée.

g. ātape ity anena īṣat tapa ity arthakena saṃdhyākālaṃ lakṣayati, tatra kāle ādityarāgeṇa tatkiraṇena yuktam abhram iva tatkarayutaṃ vāso babhau.

52, 40, t. Ainsi gémissaient tous les êtres attroupés. Craintifs, l'air désolé, les petits des fauves poussaient des cris plaintifs.

52, 40, t. iti bhūtāni sarvāṇi gaṇaçaḥ paryadevayan vitrastakā dīnamukhā rurudur mṛgapotakāḥ.

g. Par troupes, par bandes, craintifs, en conservant au suffixe *ka* son sens propre, c'est-à-dire, je crois, son sens fréquentatif. Ainsi « vitrasta », signifie « effrayé », mais « vitrasta*ka* » voudrait dire « qui s'effraie habituellement, craintif ». Les rejetons des fauves, c'est-à-dire leurs petits.

g. gaṇaçaḥ saṅghaçaḥ, vitrastakāḥ svārthe kaḥ, mṛgapotakā mṛgabālakāḥ.

53, 19, t. Sûrement, tu aperçois des arbres d'or. La Vaitaraṇī, rivière formidable qui roule des flots de sang, [tu la vois] !

53, 19, t. vyaktaṃ hiraṇmayāṃs tvaṃ hi saṃpaçyasi mahīruhān nadīṃ Vaitaraṇīṃ ghorāṃ rudhiraughavināhinīṃ [paçyasi] !

g. La vue d'arbres d'or est un présage de mort. La Vaitaraṇī et les autres lieux de douleur, tu les vois, [pour tu les verras] : le présent [pour le futur], à cause de l'imminence de l'évènement.

g. hiraṇmayavṛkṣadarçanam mṛtyucihnam, Vaitaraṇyādiyātanāsthānaṃ paçyasīti, vartamānasāmīpye laṭ.

56, 11. [Rāma] qui renverserait Candra du firmament sur la terre, et le détruirait, qui dessécherait même l'Océan, il saura délivrer Sītā d'ici.

56, 11, t. yaç candraṃ nabhaso bhūmau pātayen nāçayeta vā, sāgaraṃ çoṣayed vāpi sa Sītāṃ mocayed iha.

g. « Rāma renverserait », dit-il; c'est le potentiel dans le sens

g. yo Rāmaḥ pātayed ityādi, çakyārthe liṅ ; yac ca tava ça-

de possibilité.. « Et bien que ta ville de Laṅkā soit située au milieu de la mer, à cent yojanas, elle lui est accessible » : tel est le sens ; « vainement [donc est-elle aussi éloignée]. Ou même il dessécherait l'Océan » ; *ou*, dans le sens de *aussi*. « Sītā, reléguée ici, Rāma la délivrera ». Voilà le sens.

tayojanasamudramadhyagā Laṅkā gamyeti buddhiḥ, sā vṛthaivety āha ; sāgaraṃ çoṣayed vāpi vāçabda evārthe, sa iha sthitāṃ Sītāṃ mocayed evety arthaḥ.

A la fin de ce sarga, l'éditeur donne en note un sarga supprimé qui est le 63e de l'édition Gorresio. L'édition du sud l'insère entre le 56e et le 57e avec cette indication en tête : « Itaḥ paraṃ prakṣipto 'yaṃ sargo dṛçyate ».

59, 14, t. Assez de trouble ; rassure-toi ; plus d'inquiétude. Il n'est pas dans les trois mondes d'homme qui puisse vaincre Rāghava à la guerre.

59, 14, t. alaṃ viklavatāṃ gantuṃ svasthā bhava nirutsukā ; na cāsti triṣu lokeṣu pumān, yo Rāghavaṃ raṇe [parājayet].

g. « Assez de trouble », assez d'inquiétude ; tu as été assez inquiète, ne le sois plus : voilà le sens. [Nul] homme « ne se trouve », sous-entendu, qui vaincrait Rāma : il y a anticipation. Le mot « parājayet » ne se lit, en effet, qu'au çloka suivant. L'édition du sud donne : « alaṃ vaiklavyam ālambya svasthā bhava nirutsukā, na so 'sti triṣu lokeṣu pumān vai Rāghavaṃ raṇe ». Pas de commentaire.

g. viklavatāṃ gantum, alaṃ vaiklavyam ālambyālam; māstv ity arthaḥ, pumān vidyamāna iti çeṣaḥ, yaḥ parājayed ity apakarṣaḥ.

60, 14, t. Ou bien toi, Arjuna, renseigne-moi sur ma bien-aimée, l'amie des Arjunas : la fille gracieuse de Janaka, vit-elle, oui ou non ?

60, 14, t. athavārjuna çaṃsa tvaṃ priyāṃ tām Arjunapriyām Janakasya sutā tanvī yadi jīvati vā na vā.

g. La glose donne les noms des diverses espèces d'arjunas ou lauriers roses, d'après le Nighaṇṭu.

g. Arjunaḥ karavīraḥ : « karavīraḥ karālaç ca karavīrī tathārjunaḥ » iti Nighaṇṭuḥ.

Au lieu de « tanvī » l'édition sud porte « bhīruḥ ».

60, 23, t. [Rāma disait] encore : O gazelle, tu connais Maithilī aux yeux de faon de gazelle.

60, 23, t. athavā mṛgaçāvākṣīṃ mṛga jānāsi Maithilīm, mṛgaviprekṣaṇī kāntāmṛgībhiḥ sahi-

Elle roule des yeux comme une gazelle, et des gazelles apprivoisées doivent l'escorter.

tā bhavet.

g. Des gazelles doivent l'escorter, le potentiel pour marquer qu'elles ont dû lui tenir tout d'abord compagnie, par la raison qu'elle a l'habitude de tourner les yeux comme une gazelle.

g. mṛgībhiḥ sahitā bhaved ity ā lau saṃbhāvanāyāṃ liṅ, saṃbhāvanābījaṃ mṛgavipreksaṇītvam.

L'édition sud sépare « kāntā » de « mṛgībhiḥ et rapporte ainsi à Sītā cette épithète. De plus elle donne cette glose : « mṛgavad vividhaṃ prekṣata iti mṛgaviprekṣaṇī. Tourner les yeux de côté et d'autre, comme les gazelles, c'est ce qui s'appelle avoir la façon des gazelles de regarder autour [de soi] ».

60, 29, t. Non certes [Sītā] n'existe plus, elle a péri, cette femme au gracieux sourire, puisque le malheur qui m'atteint la laisse insensible.

60, 29, t. naiva sā nūnam athavā hiṃsitā cāruhāsinī ; kṛcchraṃ prāptaṃ hi māṃ nūnaṃ yathopekṣitum arhati.

g. Nouvelle conjecture : non elle n'est plus celle que j'ai [cru] voir ; qu'est-elle donc devenue ? Il le dit : elle a été tuée par les Rakshas ; en voici la preuve : c'est que le malheur qui m'atteint ainsi la laisse insensible. Elle n'est pourtant pas insensible [d'ordinaire] ; c'est donc qu'elle n'existe plus. Le terme « regarder avec indifférence, *upekṣitum* » est emphatique, *kāku*.

g. punar bodhāvasthā nūnaṃ sā naiva yā dṛṣṭā tarhi sā kety atrāha : athavā hiṃsitā Rakṣobhiḥ ; tatra hetuḥ : yathā evaṃ prakāreṇa kṛcchraṃ nūnaṃ māṃ prāptaṃ sāpekṣitum arhati : nāpekṣate tasmān naiva sety arthaḥ « upekṣitum » iti pāṭhe kākuḥ.

60, 38, t. Rāma se dirigeant vers la grande forêt, la parcourut en entier à la recherche de Maithilī, sa bien aimée, qu'il espérait toujours retrouver : il était épuisé de fatigue.

60, 38, t. tadā sa gatvā vipulaṃ mahad vanaṃ parītya sarvaṃ tv atha Maithilīṃ prati, aniṣṭhitāçaḥ sa cakāra mārgaṇe punaḥ priyāyāḥ paramaṃ pariçramam.

g. De nouveau [Rāma] ressentit une extrême fatigue : « Ou c'est une moitié de l'Atman [de moi-même] ; tel est le degré d'affection pour cette [femme]

g. aniṣṭhitāço 'nivṛttāçaḥ, mārgaṇe 'nveṣaṇe, punaḥ paramaṃ pariçramaṃ cakāra : « ardho vā eṣa ātmanaḥ » iti çrutes tasyāḥ priyātvam, etat sarvaṃ

exprimé par la Çruti. Tout ceci signifie le jeu des vicissitudes du monde ; mais, pour autant, il ne s'agit pas de la rencontre en Bhagavat du Tamas et du Rajas, suivant Dik.

lokavyavahāranaṭanam ity uktam eva, na tv etāvatā Bhagavati tamorajasoḥ saṃbhāvaneti Dik.

62, 8 et 9 t. ... Ces troupeaux de gazelles aux yeux baignés de larmes, Lakṣmaṇa, semblent annoncer que ma déesse a été dévorée par les rôdeurs de nuit....

62, 8 et 9 t. ... etāni mṛgayūthāni sāçrunetrāṇi, Lakṣmaṇa, çaṃsantīva hi me devīṃ bhakṣitāṃ rājanīcaraiḥ....

9. g. .... Ils semblent annoncer qu'elle est dévorée ; en voici la preuve : leurs yeux baignés de larmes.

9, g. bhakṣitāṃ çaṃsantīva ; tatra bījam : sāçrunetrāṇīti.

62, 14, t. [Janaka,] accablé par la mort de sa fille, tombera en proie à l'égarement : ou plutôt non, je ne m'en irai pas dans la ville que Bharata gouverne.

62, 14, t. sutāvināçasaṃtapto mohasya vaçam eṣyati ; athavā na gamiṣyāmi purīṃ Bharatapālitām.

g. « Le père aussi, son but rempli, qu'il habite là ». Ce demi çloka [se lit en sus] dans le texte de Kataka. « Alors Daçaratha, son but rempli, qu'il habite là », avec l'impératif, ou en changeant de mode : « Puisque c'est là, dans le ciel, qu'elle habite, et qu'elle ne vit plus, Kausalyā » : tel est le sens.

g. « Tāta eva kṛtārthaḥ sa tatraiva vasatād iti » ity ardham adhikaṃ Katakapāṭhe ; tato Daçaratha eva kṛtārthaḥ vasatād iti loṭ ; vyatyayena : yatas tatraiva svarge eva vasati, na tu jīvantī Kausalyety arthaḥ ; pakṣāntaram ādatte : athaveti.

Rāma ajoute cette alternative : « ou plutôt, etc. ». La forme impérative vasa*tāt* est védique. *Cf. Withney, n° 570-571.*

63, 8, 11, Je note ce mot comme rare ; il n'est pas dans Böthlingk. De même vin*ā*da que l'on trouve le plus souvent sous la forme vin*a*da.

63, 8, 11, t. abhipātaḥ. vinādaḥ.

68, 13, t. Vinda : c'est le nom de cette heure. O Kākutstha, il ne le remarqua pas ; [aussi] pareil au poisson qui avale l'hameçon, il ne tardera pas à périr.

68, 13, t. Vindo nāma muhūrto 'sau na ca, Kākutstha, so 'budhat, jhaṣavad baḍiçaṃ gṛhya kṣipram eva vinaçyati.

g. Sens général de la glose : Vinda, Rāvaṇa ne comprit pas que cet astre était défavorable à son entreprise.
Non seulement par la puissance de l'astre on obtient ce que l'on désire, mais on perd aussi ses ennemis.
Il faut lire var*t*amāna et traduire : Par cet apologue vulgaire, on indique l'imminence de la perte (de Rāvaṇa).
Le glossateur explique à sa façon l'étymologie du mot *vinda*, comme le fait, de son côté, celui de l'édition du sud. De même pour le verbe *abudhat*.
L'édition du sud porte, au sujet de *Vinda* : « naṣṭadhanam vindati labhate 'sminn iti *Vindaḥ* ».

g. ko 'sau muhūrtas tatrāha : Vinda iti lābhārthād vider niṣpanno 'sāv ity āhuḥ ; sa ca Rāvaṇo nijakarmāṇanukūlaṃ taṃ nāvabudhat : « budhir avagamane » ity asya luṅi rūpam ; na kevalaṃ muhūrtamahimnā iṣṭaprāptir eva, api tu çatrunāço 'pīty āha. Jhaṣeti baḍiçaṃ gṛhītvā jhaṣa iva kṣipram eva vinaçyati varvamānanirdeçenātisāṃnidhyaṃ vināçasya darçayati.

68, 25. J'omets la traduction. Cette glose montre, une fois de plus, le souci qu'a l'auteur d'expliquer les choses même les plus claires.
Je la relève uniquement à cause des termes techniques qu'il emploie : *cheda*, *bhāva*, *tātparyam* : c'est-à-dire coupe d'un mot, son sens, l'économie de la phrase.
Si Rāma se dit plus affligé de la mort du vautour Jaṭāyus que du rapt de Sītā, ce n'est pas qu'il aime moins celle-ci, mais bien parce qu'il pourra recouvrer son épouse, tandis qu'il ne saurait rappeler Jaṭāyus à la vie : telle est l'*économie* de la phrase.

68, 25, t. Sītāharaṇajaṃ duḥkhaṃ na me, saumya, tathāgatam yathā vināço gṛdhrasya matkṛte ca, paraṃtapa.
g. tathā āgatam iti cchedaḥ, prāptam ity arthaḥ mannimittaṃ yo gṛdhravināças tajjaṃ duḥkhaṃ yathā māṃ prāptam, Sītāharaṇajaduḥkhād gṛdhravināçajaṃ duḥkham adhikam iti bhāvaḥ ; tasyāḥ punaḥ prāptisaṃbhāvanāsattvād asya tadabhāvāc ceti tātparyam.

68,32, J'omets la traduction. Même avec sa finale i, le mot *rohi*, dit la glose, signifie une gazelle.
Rāma tue ces animaux, afin de préparer le *piṇḍa* funèbre en l'honneur et pour le salut du vautour qu'il recouvre de gazon dans le même but.

68, 32, t. Rāmo 'pi sahaSaumitrir vanaṃ yātvā sa vīryavān sthūlān hatvā mahārohīn anutastāra taṃ dvijam.
g. sa prasiddhamahimā Rāmaḥ mahārohīn mahāmṛgān ; rohiçabda ikārānto 'pi mṛgavācī ; tān hatvā piṇḍadānārthaṃ māṃ-

Le glossateur oublie de relever le composé *sahaSaumitrir* formé d'une préposition et d'un substantif non régi par elle, mais simplement juxtaposé.

sam ādāyāgatyānu anantaraṃ taṃ dvijaṃ pakṣiṇam uddiçya piṇḍadānārthaṃ çādvalaṃ tṛṇaṃ tastāra.

69, 27, t. Tous deux se trouvèrent en présence d'un Rakṣas, debout devant eux. Il était énorme ; avec son cou sans tête, il présentait un tronc qui avait une bouche dans l'abdomen.

69, 27, t. āsedatuç ca tad Rakṣas tāv ubhau pramukhe sthitam, vivṛddham açirogrīvaṃ kabandham udaremukham.

g. La glose observe que dans le composé *udaremukham* il y a *aluk*, c'est-à-dire non suppression de la désinence casuelle du premier terme. On pouvait écrire udar*a*mukham.

g. āsedatur dadṛçatuḥ, vivṛddhaṃ vivṛddhākāram ; açirogrīvam adṛçyamānaçirogrīvam, ata eva kabandham anvarthatan nāmakam udaremukham « amūrdhamastakāt » ity aluk.

69, 49, t. Toi et moi, tigre parmi les hommes, les maux, vois, nous affolent. Non certes, le poids du Destin ne pèse pas sur tous les êtres, ô Lakṣmaṇa, [comme sur nous].

69, 49, t. tvāṃ ca māṃ ca, naravyāghra, vyasanaiḥ paçya mohitau ; na hi bhāro 'sti daivasya sarvabhūteṣu, Lakṣmaṇa.

g. D'où (vient cela ?) Parce que et toi, dit-il, [et moi], bien que doués d'une extrême vaillance, le Temps nous affole à force de maux, de calamités, regarde. Il explique en la développant [*prapañca*] sa pensée : « Non certes, etc. » — « Non pas à ce point », dit un autre texte. La version du sud porte précisément : « nāti bhāro 'sti, etc. ».

g. kutaḥ, yataḥ; tvāṃ ceti mahābalaparākramāv api vyasanair duḥkhair mohitau kālaḥ karotīti paçya : uktārthasyaiva prapañcaḥ : nahīti « nāti » iti pāṭhāntaram.

73, 32, t. De très difficile accès, [le Ṛṣyamūka] est de plus défendu par de jeunes serpents. Ce noble [mont] fut formé par Brahmā au temps jadis.

73, 32, t, suduḥkhārohaṇaç caiva çiçunāgābhirakṣitaḥ, udāro Brahmaṇā caiva pūrvakāle 'bhinirmitaḥ.

g. De très difficile accès, à cause de son extrême hauteur. On en donne un autre motif : il est

g. suduḥkhārohiṇo 'tyuccatvāt; hetvantaram apy āha : çiçubhir nāgaiḥ sarpair abhirakṣitaḥ.

défendu par de jeunes nāgas, par des serpents. Noble, c'est-à-dire libéral, il fut créé par Brahmā, au temps jadis, au temps de l'émanation [des êtres] ; il fut formé avec un haut degré de science, de noblesse et d'ascétisme.

Udāro dātā Brahmaṇā pūrvakāle sṛṣṭikāle nirmito vidyaudāryatapaḥ prādhānyena nirmitaḥ.

Voilà une glose assez curieuse, ce me semble. A l'article *çiçunāga* Böhtlingk renvoie à ce passage de l'édition de Bombay qu'il n'avait pas citée depuis longtemps, et que certainement il ne dépouilla qu'incomplètement. Il cite aussi l'édition de Gorresio.

C'est ainsi qu'au mot *komalaka*, il ne donne qu'une référence, non empruntée au Rāmāyaṇa où il se lit pourtant, même Sarga, çloka 38.

Le lecteur aura remarqué le composé de la glose *hetvantaram*.

L'édition du sud glose ainsi l'expression çiçunāgābhiḥ *gajaçiçubhiḥ* (*çloka 31*, 4[e] *pāda*). Je crois qu'il s'agit, en effet, de jeunes éléphants plutôt que de jeunes serpents.

74, 8, t. Est-ce que ta colère est refrénée, et [ton besoin de] nourriture [aussi], ô ascète ?

74, 8, t.... kaccit te niyataḥ kopa āhāraç ca, tapodhane.

g. ta colère [est-elle] refrénée, domptée ; et ton appétit [est-il] aussi dompté : voilà [ce qu'il faut suppléer], comme conséquence [de ce qui précède.]

g. kopo niyato nigṛhītaḥ āhāraç ca niyata ity anukarṣaḥ.

74, 19 et 20 t. Rāghava dit à [Çabarī] à qui ses [maîtres] ne laissèrent jamais ignorer la science [du passé et de l'avenir] : J'ai appris de Danu ce qu'il en était de la puissance de tes magnanimes [Gourous]. Je voudrais en avoir la démonstration sous les yeux, si tu le juges bon.

74, 19, 20, t. Rāghavaḥ prāha vijñāne tāṃ nityam abahiṣkṛtām ; Danoḥ sakāçāt tattvena prabhāvaṃ te mahātmanām, çrutaṃ pratyakṣam icchāmi saṃdraṣṭum yadi manyase.....

g. Non laissée en dehors de la science, de la connaissance du passé et de l'avenir, possédant une telle science : voilà le sens, d'après Tīrtha. Non laissée en dehors de la science, la science de Brahma, comme celle de Maitreya, etc., excellant en cela même : tel est le sens,

g. vijñāne āgatānāgatajñāne abahiṣkṛtām ; tādṛçajñānavatīm ity artha iti Tīrthah ; vijñāne brahmavidyāyāṃ Maitreyyādivad abahiṣkṛtām ; tatrāpy adhikāriṇīm ity artha iti Katakaḥ ; viçiṣṭaṃ jñānaṃ yeṣāṃ teṣāṃ saṃbandho yasyās tatsaṃbodhanaṃ he vijñāne, iti saṃbo-

suivant Kataka. Ceux dont la science est remarquable, celle qui les fréquenta est ainsi interpellée (par Rāma) : Hé ! la science, dit-il, pour exciter [son attention] ; elle ne fut jamais laissée en dehors, dans les repas et les autres rapports ordinaires de la vie, qu'il s'agît de préparer la nourriture, etc. : voilà ce qu'il faut suppléer, d'après d'autres.

dhya; tāṃ nityam abahiṣkṛtām : bhojanādivyavahārād iti çeṣaḥ tadvat tam āhārādyaṅgīkṛtyeti ca çeṣa ity anye. Kim āha tad āha : Danor iti : te mahātmanāṃ tvadācāryāṇām ; Danoḥ sakāçāc chrutaṃ pratyakṣaṃ kartum icchāmīti çeṣaḥ, saṃdraṣṭuṃ yadi manyase saṃdarçayituṃ yogyaṃ yadi manyasa ity arthaḥ.

Pourquoi [Rāma] parle-t-il [ainsi] ? Il s'en explique. Ce fut au sujet de tes magnanimes Gourous, ce que j'ai entendu de Danu, je désire en avoir la preuve manifeste, si tu juges bon de me le montrer, si tu crois convenable de me le faire voir : tel est le sens.

74, 22, t. Ce bois célèbre de Mataṅga, ô joie de Raghu, c'est là que mes Gourous à l'âme pure, ô illustre [héros], firent le sacrifice de leur corps, conformément aux Mantras, au moyen desquels ils l'avaient purifié.

74, 22, t. Mataṅgavanam ity eva viçrutaṃ Raghunandana ; iha te bhāvitātmāno guravo me, mahādyute, juhavāṃ cakrire nīḍaṃ mantravan mantrapūjitam.

g. Le bois de Mataṅga célèbre, sanctifié par la puissance de leur ascétisme, ces Saints, leur nid (corps), la cage de leur corps : leur « tīrtha », dit un [autre] texte (celui du sud) ; c'est aussi le sens ; purifié par le Mantra ; purifié, très net, grâce à la récitation du Mantra, de la Gāyatrī ; conformément aux Mantras, à ceux qui accompagnent le Homa ; ils firent l'offrande, ayant offert ; soit qu'il s'agisse d'un

g. Mataṅgavanaṃ tat tapomahimnā viçrutaṃ prasiddham ; te prasiddhāḥ ; mantrapūjitaṃ mantrasya Gāyatryā japena pūjitam atiçuddham, nīḍam dehapañjaram : « tīrtham » iti pāṭhe 'pi sa evārthaḥ ; mantravat tad dhomamantravat, juhavāṃ cakrire hutavantaḥ; yad vā tīrtham adhvaraṃ juhavāṃ cakrire hutavantaḥ ; yad vā tīrtham adhvaram juhavāṃ cakrire kṛtavanta ity arthaḥ.

tīrtha ou d'un sacrifice dont ils aient fait l'offrande, qu'ils aient *offert;* soit d'un tīrtha, d'un sacrifice dont ils aient fait l'offrande, c'est-à-dire qu'ils ont *accompli* : tel est le sens.

L'opposition ici est entre *hutavantaḥ* et *kṛtavantaḥ*.

74, 23, t. Voici, construite à l'ouest, la vedī où mes très honorés [seigneurs] avaient coutume d'offrir des fleurs de leurs mains tremblantes de fatigue.

g. La glose semble voir un nom propre dans *Pratyaksthalī*. Böthlingk ne connaît pas le terme *udvepin*, mais il a *udvepa*. Les mains des ascètes étaient *tremblantes* de vieillesse. La version du sud est identique, mais elle ne glose pas ce mot.

74, 23, t. iyaṃ pratyaksthalī vedī yatra te me susatkṛtāḥ puṣpopahāraṃ kurvanti çramād udvepibhiḥ karaiḥ.

g. pratyaksthalī tan nāmnī vedī, yatra yasyāṃ susatkṛtātyantaṃ pūjyā me matsaṃbandhinas te guravaḥ çramād udvepibhiḥ kampavadbhir vṛddhataratvāt karaiḥ puṣpopahāraṃ devatābhyaḥ kurvanti.

(*A continuer*).

A. Roussel.

LETTRES INÉDITES D'ANDRÉ SCHOTT

PUBLIÉES ET ANNOTÉES PAR

LÉON MAES

Docteur en philosophie et lettres (1).

67.

LETTRE D'ANDRÉ SCHOTT A PIERRE PITHOU (2).

(*Bruxelles, Bibl. royale, ms.* II-5071. *Autographe.*

ANDREAS SCHOTTUS PETRO PITHOEO S. D. P.

Jam ruris me satias cepit, doctissime Pithoee ; libet propediem ad libros reverti, peracta vindemia atque adeo racematione, urgente etiam frigore. Tamen, ut tempus fallerem, Plautum et Tacitum, tamquam fidos comites, assumseram ; hunc ut illustrando Aurelio esset, in quo cotidie aliqua conor restituere ; integrum tamen fore praestare non ausim sine ope codicis Metelliani (3), et tua in emendandis auctoribus εὐστοχία ; illum vero, ut alternata lectio taedium levaret, in quo notavi nonnulla quae ad te referenda putavi, dum intermissis forensibus negociis totus es in illa tua bibliotheca a doctis omnibus celebrata et, quod tam humaniter communices, nulli paullum modo humaniori incognita. Expertus ipse testari possum, testaborque dum vita suppeditabit. Muscae nobis, ut cum

(1) Voir *Muséon*, 1906, p. 67-102 et 325-361 ; 1908, p. 368-411.

(2) Voir *Muséon*, 1906, p. 341, note 1.

(3) Au sujet de ce manuscrit de Jean Matal, on pourra consulter l'édition de l'*Origo gentis romanae* publiée par B. SEPP à Eichstätt, 1885, p. III et 40.

caletur maxime, molestae erant his diebus. Incidi forte in Poenulum cuius muscas capere nondum possum. Scena *Iam istuc..... Hospitium a muscis quaerere*, quid exaudiendum? an vacuum? Ad illud de Domitiano Imperatore usurpatum *Ne musca quidem*, nondum natum, non, credo, respexit. Memini vero inter Ciceronis ridicula, II de Oratore, legere : *Puer, abige muscas*. Scio et Lipsium nostrum III Antiquarum lectionum (1), parasitos eosque qui invocati adveniunt, quos *umbras* Flaccus, intelligere. Mihi nondum probat nisi et tu probes. Ego pro impudenti quovis, qui omnibus sese ingerat, explicabam, quod nihil insecto illo impudentius, nihil molestius ex eo ipso Plauto, Asinaria, scena *Ubi ego... custos carceris* et *catenarum colone* ; ita hic : *in carcerem inissem recta via*. Rursus *Truculento*, scena *Non omnis aetas...* et scena *Quis illic est...* Et Curculione scena *I tu prae, virgo...* ubi lenones muscis comparantur. Videor vidisse Luciani Muscam, sed ne Lutetiae quidem, nedum rusticanti mihi ad manum est. Tu, quaeso, has muscas, ut ab impudente immissas, dissipa ; nec pudeat in hoc litterario otio muscarum agmina confodere, ut Domitianus apud Suetonium Tranquillam, cap. III et Victorem nostrum, ubi Torrentius pro *signisque* reponit *stylisque*. Probo tamen libri tui fidem, *segnisque* ; alter *dignisque* praefert. Alter locus Trinummo qui me torsit, scena *Quomodo... Tam modo, inquit Praenestinus*, nescio quo alludit ; veniebat in mentem Papirius Cursor, de quo locum restitui in Illustribus Viris, cap. XXXI. Divinabam igitur Praenestino legere pro de Praenestini auferendi casu, ut dixerit : Iammodo expedi, lictor, secures ; sed coniectare tantum licet, non affirmare (2). Vereor ne Lambinus, suo more, in salebra haereat (3). Video Capteivis, scena *Quanto in pectore...* Πραινέστην urbem nominari, et Truculento, scena *Miravi*, pronunciationem Praenestinorum rideri, conia pro ciconia : ut et hic fortassis latet aliquid. In Amphitruone, scena *Satin parva...* legitur : *Iamdudum, pridem, modo*. Venit vicissim in mentem Plautum saepe ἀνιστορίζειν,

(1) Anvers, 1578, 8°.

(2) Le texte de la vulgate est clair.

(3) Lambin publia en 1577 à Paris un précieux commentaire sur le texte de Plaute.

ut de Siciliae tyrannis, Menaechmis, et de Poticiis fatuis, Bacchidibus (1) et alias saepe. Tu videris. Reliqua quae observavi, erit cum proferam (2). Rudentis ille locus de concha Veneris, scena *Nunc id est*, eum vehementer illustrabit Caligulam conchas in oras maris legentem Victori nostro, dum expeditionem in Britannos, ut alii, Germanos simulat ; at e spuma maris natam Aphroditen plures habent. Manilius Scaligeri affectus est, ut intelligo ; nondum vidi (3).

Tantum de re litteraria. De re publica si quid aves scire, quod non ex vulgi rumore captavi, sed ex litteris ad legatum nostrum datis (4), sic habe. Lusitaniae regulus (5) a. d. III Nonas Sextiles exercitu bis mille Hispanicorum stipendiariorum, mille voluntariorum, octingentis Italicis, tribus M. Germanicorum, ducentis supra IX. M. Lusitanicis, non procul ab Alcacharquibir hosti occurrit, duce Muley Moluque, qui eam oram curans ad XXXII. M. Maurorum Arabumque armaverat. Pugna a velitatione coepta ad horam circiter nonam, magna utrimque animorum viriumque contentione, inclinante tandem ad nostros victoria, ut debellatum eo proelio foret, ni in insidiis positi bis mille equites sclopetarii (6), Mudeiares illic appellant, Mauri origine, quales Hispaniae partem olim tenuerunt, latera nostrorum, partim terga cecidissent. Rex, sumptis initio proelii regalibus insignibus, suos ad pugnam concionando animaverat, acies lustraverat, numeros instruxerat, cum primus in hostem, nemine retinere aut deterrere valente, incurrit. Ipse cum suis ad internecionem caesus et flos Lusitanicae nobilitatis, paucis fuga dilapsis, cum lixarum, calonum cacularumque maximo numero, si cum pugnantibus conferas. Nec incruenta hosti ea victoria. Moley Moluque rex periit cum fratre et, sic vocant, Xarife (7).

(1) Men. v. 409-412. Bacch. v. 123.

(2) Schott n'a jamais publié ses notes sur Plaute : à peine en trouve-t-on l'une ou l'autre dans ses *Observationum humanarum libri V*.

(3) Paris, 1579, 8°.

(4) Selon toute vraisemblance, Schott tenait cette nouvelle officielle de l'ambassadeur de l'empereur Rodolphe, Busbecq, dont il était l'hôte durant son séjour à Paris.

(5) Sébastien, roi de Portugal. On trouvera un récit détaillé de la bataille d'Alcazar-Quivir (Kasr-el-Kebir) dans CABRERA, *Felipe II*, Madrid, t. II (1876), p. 476-482.

(6) Militia sclopetis (escopette) armata.

(7) Xerife disent les Espagnols ; en français chérif.

Utrimque ad XV. M. ceciderunt. Pro corpore regio, tria propugnacula maritima, bello olim adempta, dedi sibi postulant, Ceuta, Tanger et Arcilam. Filius vero ducis de Breganza XII. Millibus aureorum redimere voluit, sed negant reddere. Hispanicae triremes solverunt, ut loca illa milite confirment, advectis duobus M. peditum et locis praesidio et caesis auxilio. In Croatia quoque exitus belli exspectatur, armatis amplius XXV. M. Christianorum adversus Turcam. Deus O[ptimus] M[aximus] res bene fortunet. Pugnatum leviter et in Belgio nostro. Hispanici duo duces capti. Qui nostratium copias ducebat, comes de Bossu, manu promptus et belli expertus, globo ictus; sed femur tantum perstrinxit leviter. Lampsaceno (1) Deo forte litarat ; ioco dico. Austriacus deinde de pace ineunda comitia rursum fieri postulavit, (antea enim, re infecta, discessum), sed frustra. Vident enim nostri hoc agere ut bellum consultando trahat : quare tormenta et omnis belli moles accessit (2). Male metuo Lovaniensi Academiae olim florentissimae, quae prima me in studiis amplexa est. Arschott et aliae aliquot urbes receptae, sed Arschott magna parte arsit (3). Expectantur episcopi Moguntiacus et Coloniensis tamquam arbitri controversiarum, sed vereor ut nihil proficiant, ita animati nostri et irritati. Deus tamen omen avertat. Vale, amicissime Pithoee, et nos mutuo amare perge. Francisco fratri tuo S. P. meis verbis. Litteras tuas avide exspecto. Raptim e fano D. Germani, aedibus regis Navarrae (4), a. d. IX. Kalendas Octobris anno redempti orbis CIƆIƆLXXVIII.

(*Adresses :*) Doctissimo viro Petro Pithoeo
Trecas.

A Monsieur
Monsieur Pithou
Advocat en Parlement
et Bailly de Tonnerre
à Troyes.

(1) *Lamsaco* dans le ms.

(2) Allusion à la bataille de Rijmenam livrée le 31 juillet 1578 par don Juan d'Autriche aux Fédérés, commandés par Maximilien de Hennin, comte de Boussu. Philippe II voulut que son général demandât la paix. Mais les conditions du Taciturne furent inacceptables et la guerre suivit son cours. Voir *Biographie nationale*, t. IX, col. 603-604.

(3) On trouvera une relation détaillée des dégats causés par cet incendie dans le *Polygraphe belge*, déc. 1835, p. 161.

(4) Saint-Germain-en-Laye où Schott avait sans doute suivi Busbecq.

68.

Lettre d'André Schott a Hugo Grotius (1).

(*Bruxelles, Bibl. royale, ms. II-4752. Autographe*).

D. Hugo Groti, S.

Dici vix potest quam libenter in tuis legi valere te in illo coelo et satagere in D[omin]o, et in adversis extraque patriam praesenti esse animo (2). Nobiscum quoque Dei benignitate meliuscule est beneque aetatem porto sine morbis. Consolatur te, ut spero, Deus per Spiritum sanctum qui est consolator optimus, dulcis hospes animae, dulce refrigerium. Vana etenim omnia extra Deum, ut pueri bullas in auram evanescentes, consectamur. Beati Augustini Confessionum libellum ut identidem relegas rogo, commodo tuo. Scintillas enim coelestium suspiriorum ac gemitus eiaculatur, ut non vidisse semel sit satis, immorari etiam iuvet. Vocat ille nos in patriam ab exilio, sed coelestem. Vita enim qua vivimus mors est potius, ait Tullius, existimanda. At noster municipatus in coelis est, ubi beati gaudio perfruuntur sempiterno. Ioannem Stobaeum conferre coepi, etsi non est meus codex antiquissimus, tamen, ut C. Plinius, proderit fortasse nonnihil, mittamque tempori dum Stobaei Philosophica et Apophthegmata adornas, bono publico, ut opto (3).

Audii Lutetiae Plutarchum quoque Chaeronensem Gr. Lat. adornari typis (4), post Claudii Marnii editionem Francofurtensem (5) ; sed hic ad opuscula moralia desiderari video G. Xylandri

(1) On peut rapprocher de cette lettre celle qui est imprimée dans les *Epistolae celeberrimorum virorum ex scriniis litterariis Iani Brantii*, Amsterdam 1715, p. 32, également adressée à H Grotius et datée a. d. IIII kal Sextil. CIƆIƆCXXIII. Celle-ci en est en quelque sorte un abrégé.

(2) On connait les péripéties de l'évasion d'Hugo Grotius et de son arrivée à Paris, en 1621. « Pendant l'été de l'année 1623, Grotius se retira dans la maison de campagne du président de Mesme, située aux environs de Senlis ». Hoefer, *Biogr. générale*, t. XXII, col. 202.

(3) Ce ms. provenant du legs de Pantin est aujourd'hui à la Bibliothèque royale de Bruxelles (nos 11.360-63).

(4) C'est l'édition de Paris, 1624, pour laquelle Jean Ruault écrivit la biographie de Plutarque.

(5) Francfort, 1599, 2 vol. fol.

uberiores notas in *Homeri vitam* et *De poetis audiendis* quas Joannes Oporinus olim Basileae edidit anno MDLXVI (1). Hortare per amicos, ut Salmasium, adiungant istic Parisienses ; exempla forte in Augusti Thuani reperient augusta bibliotheca, aut alibi.

Libanii quoque sophistae epistolas ἀνεκδότους iam pridem promisit Fredericus Morellus, regius professor, post Declamationes eiusdem (in folio) et orationes (in 8) evulgatas, et e Vaticana accepit plures quam ex Augustana et nostra bibliotheca, qui duplex nactus sum exemplar, quorum altero vetere ille diu est usus (2), sed nihil editum apparet. Quam vellem, te hortante maxime, tandem aliquando epistolas Libanii extruderet cum eius vita, quam legi nondum Latinam factam in Ferrariensi editione (in-4) et a me Morellus ea conditione legeque habet ut publici iuris tandem faciat. Certe Libanii illa vita ad Basilii ἅπαντα et Joannis Chrysostomi prodesset, quibus est usus perfamiliariter. Ut et Chrysostomo magistro est usus Isidorus Pelusiota, cuius epistolarum a nobis recens erutarum exemplar alterum mitto per cognatum meum, qui has litteras tradet, Davidem Haecx, Romam Lutetia tendentem : nam alterum exemplum per Dominum Hemelarium (3) ad te missum, forte non est redditum. Consule boni, etsi interpretari vacat in otio, tibi uni concedam lubens, et, illo auctore, te, si pateris, ad magistrum Chrysostomum auraei oris invitabo ut illustres, ut Casaubonus fecisset, nisi si fata in medio cursu abripuissent (4). De Tragicorum Comicorumque fragmentis a Theodoro Cantero collectis et a nobis Roverio commissis, perge urguere, abes enim proprius, ut vel excudant heredes, vel si detrectent redhibeant et ad te mittant. Juvabit vidisse in notis Stobaeanis. Nam Euripidis

(1) *De audiendis poetis et de Homeri poesi. Gr. Lat.* Bâle, 1566; 8°.

(2) Déjà en 1617, Schott avait offert ce manuscrit à Morel. (Cfr. Meursii *opera*, t. XI, col. 286, lettre de Schott à Meursius, III kal. Sept. 1617). — Voir *Muséon*, 1908, p. 400.

(3) Jean Hemelaers (1580-1655), chanoine de la cathédrale d'Anvers. V. *Biographie nationale*, t. IX, col. 20-25.

(4) En marge : *ut et lautam accessionem Isidoro fecit Conradus Rittershusius J. C. egregius post Billium, quae omnia uno fasce colligere et edere non recusabit Cramoisyus istic typographus.* — Nous avons parlé des travaux de Schott concernant Isidore de Péluse dans le commentaire de la lettre 53. (1908, p. 392).

pleraque ἀνέκδοτα e Stobaeo hauserat Theodorus ἀποσπασμάτια Tragoediarum quae interciderunt temporis iniuria, vel maiorum incuria (1). Vale in Domino. Antverpiae, 22 Novembris 1623. A Scotto (*sic*) tuo salvebis.

69.

Lettres d'André Schott a Mathieu Rader (2).

(*Bibliothèque royale de Munich, Oefeleana* 216, (3) *fol.* 183. *Copie*).

Andreas Schottus Radero.

Augustam Vindelicorum.

Silentii mei causam, si me amas et fidis, Pater optime, non ignaviae aut oblivioni adscribas velim, sed in occupationum molem reiicias. Etsi enim vulgi amicitias ἀπροσηγορίαν dirimere solere in Ethicis Nicomachiis philosophus ait, vetus tamen nostra necessitudo studiorum animorumque arctissimo sociata vinculo altius radices egit ut his minime praesidiis indigere existimem. Martialem, Antverpia digressus, inspexi, Reverentiae Vestrae notis egregie nunc illustratum, et mei honorificam identidem mentionem observavi veluti animi grati testimonium (4). Nostras quoque inep-

(1) Voir la lettre 52, (1908, p. 388).

(2) « Mathieu Rader, né en 1561 à Inichingen (Tyrol), entra dans la Compagnie de Jésus en 1581, et mourut le 22 déc. 1634 à Munich. » Eckstein, *Nomenclator philol.* Schott fit sa connaissance à Augsbourg en 1597, comme on le lira dans la lettre 71.

(3) Ce manuscrit est composé de copies de lettres faites par André Félix von Oefele (1706-1780) qui dirigeait la Bibliothèque royale de Munich depuis 1746. Cette bibliothèque conserve les originaux de plusieurs de ces lettres dans les manuscrits latins 1610 et 1611. Nous donnons ici les textes d'après les autographes, quand ils existent ; les lettres 69 et 72 seules sont reproduites d'après la copie, les originaux n'ayant pu être mis à notre disposition.

(4) Le P. Rader avait déjà publié en 1599, 1602 etc. des éditions expurgées de Martial à l'usage des classes En 1602, il fit paraître à Ingolstadt une édition savante accompagnée d'un volumineux commentaire. A. Schott, lui avait communiqué ses notes, comme il est dit dans la préface : *docuit noster Andreas Schottus.* La bibliographie de ces éditions se trouve dans Sommervogel, t. VI, art Rader, nos 4 et 6. Voir aussi à l'art. Schott (ibid. t. VII), le no 55.

tias de vita duorum in studiis principum, Aristotelis ac Demosthenis (1), ubi visas, non omnino displicuisse est cur gaudeam ; et sane, ut ille (2) ait, laudabile est a laudato laudari viro atque eo inprimis qui in Germania vestra solus paene tristes hac tempestate Camœnas respicit (3). Quo in labore nostro, si quid re consilioque iuvabit Reverentia Vestra, acceptum referam, ponesque apud non immemorem officium. Adde igitur et deme, si quid in rem est litterarum et ad nominis mei existimationem pertinere videbitur, modo tanti eae nugae sint, quibus legendis horas impendas : certe per mihi gratum feceris, si quid contuleris, quando eo miseriarum morbi ius impellit ut scribarum culpas praestare citius quam castigare possim. Seneca rhetor noster (4) hoc mercatu apparebit, si fides est in iis hominibus in quibus esse deberet et nisi verba dederunt, verbera mallem. Iussi ad vos quamprimum mitti exemplar editum ut liberum vestrum iudicium atque admonitionem, ut rogo, accipiam. Si Mureti Commentaria Ingolstadii, ut opinor, excusa in Ethica Aristotelis lucem aspexerunt (5), fac sciam si exemplar extorqueri non potest : saltem Romam allegari unicum vehementer exoptem, ne mea fides ibi, quasi in urgendo negligens fuerim, in dubium revocetur (6). Gretserus noster (7) si in Nysseno vertendo adversum Eunomium (8) laborat, certiorem me quoque Reverentia Vestra faciat ; hoc enim malo quam ut θηριομαχεῖν

---

(1) Sommervogel, n° 21.

(2) Naevius ap. Cic. ep. fam. 5, 12.

(3) Bursian (*Geschichte der classischen Philologie in Deutschland*, p. 191-221) nomme cette période : la vieillesse de l'humanisme allemand.

(4) L'édition de Schott ne parut qu'en 1604. Cfr. Sommervogel, n° 5.

(5) En 1602, 8°.

(6) V. *Muséon*, 1906, p. 354, n. 11.

(7) « Jacques Gretser, né en 1561 à Markdorf (Souabe), entra dans la Compagnie de Jésus en 1577, fut professeur à Ingolstadt et mourut le 24 janvier 1625. » Eckstein, *Nom. philol.*

(8) Le P. Gretser publia le premier livre de ce traité dans l'appendice aux œuvres de Grégoire de Nysse, Paris 1618. Il avait reçu de Schott deux manuscrits ayant appartenu à J. Lievens, l'un contenant le traité *De Virginitate*, le second l'*Adversus Eunomium*. On trouve encore dans le même appendice une ancienne table des matières contenues dans les douze livres contre Eunomius, *ex apographo Vaticano a P. And. Schotto Lutetiam misso*, lit-on en marge.

diutius fructu sane exiguo pergat (1). Vale, mi Radere, et si vacat, scribe interdum. Lipsius noster, Senecam nondum manu misit, sed in Stoicis est dogmatibus totus (2). Nos Photius exercet (3) et lima nihil opere inferior est : certe fastidii plusculum absorbendum, sed absorbendum, dum coronidem σὺν θεῷ φησὶ addam ; quo me preces votaque Reverentiae Vestrae ducant rogo. Insulis Flandrorum quo me, ut liber ab interventoribus essem, recepi. Calendis Aprilis MDCIII.

70.

(Bibliothèque royale de Munich, ms. lat. 1610, fol. 46, autographe, et Oefeleana 216, fol. 184, copie).

Pax Christi, etc.

Non me fugit, carissime in Domino Radere, quantum pridem debeam illustri viro Velsero (4) cuius egregia erga me liberalitas, cum mihi primum eius nomen Romae auditum, enituit. Ut paria facere, etsi Nestoris annos consequar, nunquam possim, animo duntaxat grato beneficiis respondere queam. Atque utinam, non ut ille Imperator Graecorum decem Nestores optabat, sed vel tres tales Mecaenates Germania ferret ! plura profecto a sociis istic ederentur et a me omnium minimo exspectari fortasse possent. In Photio edolando portum eminus specto, et ubi canicula urere agros desierit aestusque se fregerit, domum me recipiam Antverpiam, ut accuratius paullo describatur.

Folia decem Vitarum comparatarum mihi reddita : placent omnia, typus, charta et accuratio. Immortales sane gratias Reverentiae Vestrae dum vivam debebo, quod adeo diligenter advigila-

---

(1) Gretser lutta toute sa vie contre le protestantisme ; la plus grande partie de son œuvre est consacrée aux discussions théologiques de son temps.

(2) Il fit en effet précéder son édition du philosophe Sénèque de deux écrits sur la philosophie stoïcienne. V. *Biogr. nat.*, t. XII, col. 281.

(3) SOMMERVOGEL, n° 24 ; BAGUET, p. 45-47.

(4) Velser s'était chargé de la publication des *Vitae comparatae Aristotelis ac Demosthenis*. V. *Muséon*, 1906, p. 351, n. 5.

rit, communi studens nostro honori. Sumus enim invicem membra in Christo Jesu, in quem quaeso remuneratorem respice. Equidem grati animi testificationem, cum res dabit, admetiri, praeterea nihil, possum. Σφάλματα pauca illa quidem, notanda tamen in calce misi nuper D. Velsero (1) : ut *novem* esse reponendum ubi *navem* excusum video. In titulo bis *ac* repetitum continenter ; reponatur in operis fronte *et* semel. Reliqua istic bene oculati vidistis fortasse, quorum implorare opem in hac luminum imbecillitate vel invitus cogor (2). Quiescere tamen mens non potest a commentando. Repperi enim nuper in scidis meis olim me adolescentem sic Romanos duos comparare coepisse, Plutarchi exemplo, *C. Cilnii Maecenatis* et *M. Vipsanii Agrippae vitas* (3) : sed lateant illa. Verum παραλειπόμενα. unius fere folii, per intervalla miseram D. Velsero, re adhuc integra, dum Photium recenseo pag. 791 et cum Plutarchi X oratoribus comparo ; at ea suo quaeque loco non esse collocata observo : an quia non reddita ? aut si reddita, serius venerint ? sin minus, quia legi non potuerint ? vel potius quia operae detrectabunt ? Certe caput Antverpia miseram *de Aristotelis interpretibus*, quod periisse nollem, quia exemplar non servavi et ad calcem adiici exoptem et reliqua, si digna sunt, Omissarum nomine (4). Sin secus vobis videatur, servari saltem secundis curis cupiam, quas Euripides σοφωτέρας exigit. Salutem plurimam D. Velsero et P. Pontano (5), cuius altum miror silentium. Vale, mi Pater, et Deum pro me ora. Insulis Flandrorum, X Julii CIƆIƆC III.

Andreas Schottus.

(*Adresse :*) Reverendo in Christo Patri
Matthaeo Radero, Societatis
Jesu presbytero.
Augustae Vind.
Ausburch.

(*De la main de Rader :*) Feriis S. Jacobi 1603 acceptas. Responsum Calendis Augusti.

---

(1) En marge de l'autographe on lit : *Nihil huius accepi, nihil vidi.*

(2) V. *Muséon*, 1908, p. 405, n. 2.

(3) On trouvera les détails dans SOMMERVOGEL, n° 21.

(4) Le chapitre *de Aristotelis interpretibus iudicium* se trouve à la page 154 et suiv. Les *Omissa* n'ont pas été imprimés.

(5) « Jacques Pontanus, né en 1542 à Brück en Bohême, entra dans la

71.

(Bibliothèque royale de Munich, ms. lat. 1610, f. 47, autographe, et Oefeleana 216, fol. 185, copie).

Pax Christi, etc.

Residet in animo meo, Reverende Pater, grata tui memoria, ex quo Augusta transiens Reverentiam Vestram amplexus sum in Domino favique laboribus tuis in Valerium ; iuvisti me mutuo in Parallelis illustrandis, cuius officii erga me tui, dum spirabo, memorem me fore animum velim inducas. De Photiana Bibliotheca inspectanda idem abs te postulare impudenter non debeo, nisi si faciem penitus frontemque perfricare libeat. Tantum patere, mi Pater, currentem incitari, nosque consilio, quando re non vacat, iuvare ne graveris. Hoc mihi in praesens gratius facere nihil potes et fortasse idoneus auxilio videar homini cuius in praecordiis amor ardeat, in hac nimirum imbecilli valetudine ; in qua si inchoatum opus non continuo abieci, sed constantiam Deum precatus urgere volui, ne nihil inter socios aut aliud agere viderer ; et si quid hic a nobis peccatum humanitus, veniam forte ab aequis rerum aestimatoribus impetrabo. Jacta est alea, et vero divino Platoni mortalium vita iactus est aleae. Sed haec tu melius. Deum interim pro me meoque conatu venerans sacrisque operatus precator ut ad exitum, cupio quidem certe, ad maiorem Sui gloriam adducat feliciter. Tunc mihi lumina tacita claudantur quiete. Sic tibi, Radere, mihique felix hic annus procedat et de meis tuis Deus adiiciat, ut laboris qualiscumque (tentavimus enim tenues grandia, fateor) ἐργοδιώκτην praebere ne molestum sit. Si fortassis indicis confectio ab hoc bene merendi studio deterreret, equidem hic potius conficerem, missis per intervalla excusis foliis : nisi si quid interea loci utilius a me confici posse speras. Patrem Pontanum saluto in Domino ; quem si diuturnum meum in tantis occupationibus silentium καὶ ἀπροσηγορία nonnihil a me avertit, veniam te patrono

---

Compagnie de Jésus, enseigna à Ingolstadt et mourut le 25 novembre 1626 à Augsbourg ». ECKSTEIN, *Nomenclator philologorum.*

deprecor. Icunculam utrique strenae loco mitto, quam si animo metiri meo libet triumpho. Antverpiae ex Collegio Societatis, festo Beati χρυσοστόμου die, anni ineuntis quincti et sexcentesimi. Saluto et illustrem virum Marcum Velserum.

Servus in Christo, Andreas Schottus.

(*Adresse* :) Reverendo Patri Matthaeo
Radero, Societatis Iesu sacerdoti.
Augustam.

72.

(*Bibl. royale de Munich, Oefeleana* 216, *f.* 186. *Copie*).

Augustam Vindelicorum.

Andreas Schottus Radero S.

Ego vero et libenter, Pater optime ; instauremus scribendi intermissam consuetudinem ; amicitiam nihil attinet, quae altas egit radices etsi literis alenda ne languescat, non tamen officiosis ; vellem, ut vis, esset quod ad Valerium Martialem suggerere in praesens possem : at absum a libris meis procul a patria, in hoc secessu otium nactus tempusque ab interventoribus vacuum. Laudo abs te augeri tua : solent enim curae secundae σοφώτεραι apparere, ut te non fugit (1). Scribe Antverpiam P. Heriberto (2) super Martiali tuo et Sanctis Boiorum (3) ; nam ille iuvabit qui haec tractat quotidie.

Nos alio mentes, alio dimisimus aures.

Ecquid agis ? inquies. An otio diffiues ? Minime vero. B. Cyrilli ἑορταστικαὶ me habent (4), in hac aetate, hoc vitae instituto ; cum vix in tanta doctorum copia reperias quod agas, nisi si actum agere velis. Tullianas quidem Quaestiones (5) typographo pridem tradidi,

(1) Cette nouvelle édition du commentaire sur Martial parut en 1611, fol. à Ingolstadt.

(3) Rosweijd.

(3) *Bavaria sancta*, Munich, 1615-1627, 3 vol. fol. V. Sommervogel, n. 19.

(4) Voir *Muséon*, 1906, p. 356, n. 7.

(5) Les *Quaestiones Tullianae* parurent en 1613. Cfr. Sommervogel, nº 35.

sed quem lentum nimis in meis experior, sive qui alii appellant, sive nobis non satis aequus (1). Ὑπομονὴν adhibeo meque sustento, nec enim communi Patrono (2) molestus esse debeo interpellator, cuius sum expertus pridem benignitatem. Bene istic rem geri, Patresque perbelle agere gaudeo incredibiliter. Me meosque conatus tenues ut precibus et sacrifiis iuvare molestum ne sit etiam atque etiam rogo quaesoque. Nactus sum Leonis imperatoris in laudem Ioannis Chrysostomi orationem e Vaticana (3). Aveo scire an in iis sit quas P. Gretserus edidit cum Nysseni in Psalmorum titulos libello (4), et an in Bavarica non sit Bibliotheca, priusquam vertere incipiam non sat bene descriptam. Vale, mi Pater, et pro me Deum precare. Tornaci Idibus Januariis CIƆIƆCX.

Salutem plurimam P. Pontano et Gretsero.

73.

L'Université de Louvain, comme le dit Sommervogel (n° 46), possède un exemplaire de l'édition de Bâle, 1551, des œuvres de S. Basile provenant du collège des Jésuites d'Anvers. En marge des lettres, se trouvent écrites les variantes que D. Hoeschel avait puisées dans un manuscrit d'Augsbourg et imprimées à la suite de son ouvrage : *S. Joannis Damasceni oratio Graeco-latina in Transfigurationem Domini...* Heidelberg, 1591, 8°. Cela ressort de la note manuscrite de la page 110 : *Collatae* (epistolae) *cum Augustano codice per Hœschelium post Damasceni orationem in Transfigurationem Domini.* C'est là que Schott a puisé les notes qu'on lit dans l'édition d'Anvers, 1616. En outre, le savant jésuite fit imprimer dans cette même édition quatre lettres accompagnées de cette remarque : *Epistolae IV Basilii Magni Graece nunc primum ex cod. Augustano editae, de litterarum fructu.* Pourtant ces

(1) Ms. *aequi.*

(2) Marc Velser.

(3) Imprimée dans l'édition des œuvres de S. Jean Chrysostome publiée à Eton par Savile, t. VIII, p. 267-290. V. FABRITIUS-HARLES, *Bibl. Graeca*, t. VIII, p. 458.

(4) Ingolstadt, 1600, 4°. Cet ouvrage contient en appendice *novem orationes sacrae Leonis Imperatoris hactenus ineditae.* V. SOMMERVOGEL, art. Gretser, nos 63 et 64.

lettres avaient déjà paru dans l'édition de Phrynichus donnée par Hœschel à Augsbourg, 1601, p. 130 et suiv. (1). Enfin le P. Schott écrivit un commentaire pour la lettre aux jeunes gens sur la lecture des auteurs profanes (2). Voilà à peu près toute la part qu'il a prise à cette édition d'Anvers. Il est vrai qu'à la fin du volume nous trouvons des *Notae de locis male in Basilio conversis Frontonis Ducaei et And. Schotti S. J. Theologorum*. Mais toutes ces notes sont mêlées, et il est impossible de déterminer la part de chacun des collaborateurs. Schott dédia cette nouvelle édition des œuvres de S. Basile au P. Mucio Vitelleschi qui venait d'être désigné général de la Compagnie de Jésus (15 nov. 1615).

Dans la lettre que nous reproduisons ci-dessous, on voit que les éditeurs n'ont pas agi au gré du P. Schott : il semble que celui-ci aurait voulu retarder cette publication afin de pouvoir donner de cet auteur une édition plus neuve, plus originale. Il était en ce moment occupé à réviser la traduction, et il est probable qu'il avait déjà en main le manuscrit des œuvres ascétiques que Gérard Voss lui avait envoyé (3). Mais les éditeurs ne se sont pas souciés de l'intérêt que pouvait offrir le travail dont s'occupait alors le savant jésuite et, guidés par l'amour du lucre, ils ont donné cette réimpression gréco-latine des œuvres de S. Basile. Dès lors, Schott tourna ses espérances vers Frédéric Morel qui préparait en ce moment une nouvelle édition (4) : elle parut en 1618, mais sans la collation du manscrit de Voss. Schott tenait pourtant à faire con-

(1) Fabritius-Harless, *Bibl. Graeca*, t. IX, p. 53.

(2) La table des matières dit : *Ad juvenes quomodo gentium litteris proficiant, Jani Corneri interpretatione interpolata, cum scholiis A. Schotti.* Cfr. encore une lettre à Grotius de 1623, (*Ep. celeb. virorum ex scriniis I. Brantii*, p. 32).

(3) « Tum quod eadem benignitate animique pii inductione Basilii M. codicem calamo exaratum veteremque utendum miseris perlibenter, cum iam Latinam interpretationem recensuissem, denuo tamen ἀσκητικὰ illa contuli diligenter a capiti ad calcem. » Lettre de Schott, idib. Febr. 1617, imprimée dans les œuvres de Voss. Schott collationna ce ms. sur le texte de l'édition de Bâle, 1552.

(4) Dans la même lettre à Vossius : « Lutetiae Graeco-Latinam adornant editionem ; nos διττογράφεις iuvabimus, ne frustra susceptus a me labor videatur. Codex enim perantiquus est et probae notae. » Cfr. aussi une lettre du 1er septembre 1617, *Meursii op.* t. XI, col. 285.

naître au monde savant les leçons de ce manuscrit vénérable par son grand âge ; il les fit imprimer à part à Anvers et on ajouta ces feuilles à l'édition d'Anvers.

(*Bibl. royale de Munich, ms. lat.* 1611, *n°* 78. *Autographe*).

REVERENDE PATER RADERE,

Pax Christi,

En libero tandem meam fidem, Pater optime ; mitto per bibliopolas ad nundinas festinantes Ioannis Climaci Graecum meum exemplar, cum altero collatum (1). Reliqua per te poteris. Tuum enim id munus proprium qui nuper eius aliquid interpretatus evulgasti (2) ; adde et reliqua, bono et commodo Religiosorum ; cui si Dorotheum libet appendere, Graece scis exstare in Orthodoxographis, sed Basileae editis (3). Optimus eius interpres Ioannes Chrysostomus Venetus in-8. editus est (4), post Ambrosii fortasse interpretationem (5). Sed cui ego haec ? in silvam ligna. Nos, si aves scire, sex hisce mensibus S. Basilii, Magni cognomento, opera latine edolavimus, quando hic bibliopolae excudere coeperant,

---

(1) Ce manuscrit est actuellement à la Bibliothèque impériale de Vienne (Cfr. NESSEL, *Supplementum commentariorum Lambecianorum*, etc. cod. XCIX.) Il porte à la fin cette note : « Constitit hic liber Joannis Climaci Andreae Schotto Antverpiano duodecim coronatis, hoc est, centum viginti regalibus pro opera scribae ; et aegre eo precio comparavit Tarracone anno MDLXXXV mense Augusto, in aedibus Antonii Augustini Archiepiscopi Tarraconensis. » Schott parle encore de ce ms. dans une lettre à Meursius, VI cal. Iunii 1613 (MEURSII *op.* t. XI, col. 222) : « Collegi in Hiberia et Io. Climacum Gr. collatum cum altero, quem audio Maximum Margunium vulgari donasse sermone Venetiis. Utinam cum interprete collatus exeat Graeco-latinus. »

(2) Rader avait en effet édité en 1606 le *liber ad religiosum Pastorem* de Jean Climaque.

(3) En 1569 ; p. 198.

(4) *S. Dorothei sermones XXI ex interpretatione Chrysostomi Calabri.* Venise, 1564, 8°. (BRUNET.)

(5) Ambroise le Camaldule fit imprimer sa traduction de l'Echelle spirituelle de S. Jean Climaque à la suite du traité de Cassien *De Institutis Coenobiorum*. Cologne, 1540, fol.

peccassentque sollemne illud suum, lucri ut causa omnia tentent, publici commodi vero nihil agant gratia. Inscripsi P. N. Mutio Generali praeposito recens creato. In nundinis, spero, apparebit. Tuum fortasse aliquid etiam omnibus elaboratum numeris : opto quidem certe. Illud memoria repeto acceptum ex ore V. Cl. Antonii Augustini Archiepiscopi Tarraconensis, cum forte Roma rediens Hieronymus Osorius, Sylvensis episcopus Lusitanus (1) ad illum divertisset, quo anno ad Superos abiit se de tot tantisque operibus a se conscriptis, colophonem addere velle nova interpretatione latina Ioannis Climaci : adeo illi auctor se probarat. Perge itaque et aggredere alacriter, nec enim Osorianam fas sperare editionem, sito illo ac quiescente in Domino, qui Reverentiam Vestram servet ut ad exitum quae meditaris perducas feliciter (2). Adieci libellos duos a nobis editos, ne incomitatus Scalaris ambularet rueret de gradu, aut excideret. Antverpiae, prid. kal. Septemb. CIƆIƆCXVI.

P. Gretsero, cum ad illum scribes, salutem plurimam et Pontano nostro ; hic quid meditatur post Mira mirorum (3), an in Ovidii Transformationem ? et in Nysseno adversus Eunomium Gretserus Hercules elaborat ? Fac sciam, nosque amabis mutuo.

Reverentiae Vestrae
Servus in Christo
And. Schottus.

(*Adresse* :) Andreas Schottus
Radero
CIƆIƆCXVI.

(1) Jérôme Osorio (mort en 1580), évêque de Selva, quitta un certain temps son siége épiscopal pour vivre dans l'entourage de Grégoire XIII, puis fut rappelé dans sa patrie. (V. Nic. Antonio, *Bibl. Hisp. nova*, t. I, p. 593 et 594.)

(2) L'édition parut à Paris en 1633. L'approbation du P. Provincial est de 1625. On lit dans l'introduction : « Et exemplar quod P. Andreas Scottus nostrae familiae vir Graece Latineque bene doctus, ut eius opera ostendunt, Antverpia submisit, et illud ipsum ad alium M. S. etiam emendatum. Adiunxit idem libro literas, quarum partem hic subscribo, quod intersit hoc ipsum scire. » Suivent deux extraits de la présente lettre. L'édition ne comprend pas les sermons de Dorothée.

(3) Pontanus publia de 1615 à 1620 des *Attica bellaria sive litteratorum secundae mensae*. C'est cet ouvrage que Schott désigne ici d'après l'entête de deux de ses chapitres : *Mira mirorum in hominibus*. L'expression caractérise au reste très bien la partie la plus considérable de l'œuvre.

74.

(Bibl. royale de Munich, Oefeleana 216, f. 189. Copie).

ANDREAS SCHOTTUS RADERO.

Etsi nihil admodum quod scriberem haberem extra communes illas formulas SVBE, ego valeo et in studiis adhuc senem integra valetudine versari me, alloquium hinc in malis temporumque hauriam (1) calamitate qui fratrem unicum germanum Franciscum Schottum I. C. et senatorem extuli (2), relicto unico filio haerede qui Societati nostrae aggregatus sacris est initiatus (3). Omnes hic morimur et abimus ad plures, verum ad requietem sempiternam.

Longa quiescendi tempora fata dabunt.

Parcae nimirum fila resecant, nos serius citius mortem properamus ad unam, at dubitamus adhuc...

In Q. Curtium Rufum post contextum, commentarium tuum nondum vidimus (4), sed exspectant nostri magistri avide, ut et Ioannis Climacis interpretationem tuam. Lutetiam destinasti, an illic adornas? Fastos ego, si forte nescis, tertium iam integravi in Huberti Goltzii Fastis hic Antverpiae ante triennium evulgatis (5). In quibus miror tam parum illustrem virum, caetera oculatum nimis, vidisse. Nisi me amo, scopum felicius, volui quidem certe, ferire studui. In Chronico Alexandrino vestro iuvabit forte inspe-

---

(1) Ms. *hauriens*.

(2) Cfr. *Muséon*, 1906, p. 348, n. 2.

(3) Cfr. encore la lettre 84. Ce fils portait aussi le prénom de François; il est mort le 25 septembre 1625. On trouvera des détails dans la lettre mortuaire conservée à la Bibliothèque royale de Bruxelles, ms. 3265, f. 29 et 30.

(4) Rader avait publié en 1615, 1617, etc. des textes de Quinte-Curce à l'usage des classes; en 1628 parut le commentaire dont il est parlé ici. V. SOMMERVOGEL, art. Rader, n°s 21 et 22.

(5) Ces *Fasti Siculi* complétés par Schott d'après les Fastes capitolins, parurent une première fois en 1615, dans les Annales romaines de Pighius (SOMMERVOGEL, n° 44), une seconde fois en 1617 dans la *Sicilia et Magna Graecia* de H. Goltz (ibid. n° 47), une troisième fois en 1620 dans les *Fasti magistratuum* du même.

xisse (1). Id ego Reverentiam Vestram nolui ignorare. Missis iam Lutetiam sexcentis prope epistolis sacris S. Isidori Pelusiotae a me Latine utcumque redditis ut Billianae haereant versioni ac Rittershusii (2), editionis exspecto aleam. Bene eveniat volo. Nam in armis etiam nobiscum bello est intestino Gallia (3).

Robertum Turnerum (4) in Bavaria Sacras edidisse audio Lectiones ; non repperi tamen. Si ita est pretioque possunt haberi, fac hisce recipiam nundinis, ut ad P. Gretserum etiam scripsi. Colligo enim, veluti convasans mea senex, Observationum divinarum libros, ut humanarum seu iuvenilium pridem excidere mihi passus sum (5). Nam in sanctis Patribus legendis Graecis Latinisque aetatem consumo, vitamque, ut Varro suadet et B. Augustinus de se praedicat, legendo scribendoque procudo. Vertant ea precor ad maiorem Dei gloriam. Narro Reverentiae Vestrae colligi ad editionem Onuphrii Panvinii ἅπαντα, quia Ecclesiasticae est princeps historiae, facem aliis praelucens (6). Audio in Bavaria vestra delitescere adhuc quaedam ἀνέκδοτα; sed nimis vereor ne non sint editioni apta, sed scidae ab auctore relictae : inchoatae verius quam perfectae, quas, ut fit, haeredes, ne sumptus editionis ingentes tolerent, Principi vestro vendiderint ingenti pretio. Fac sciam, quia tractasti Bibliothecam. Optamus quae hactenus ab auctore

(1) Rader avait publié cette Chronique alexandrine en 1615; une seconde édition parut en 1624. On trouvera des renseignements au sujet de ces documents chronologiques, mieux connus sous le nom de *Chronicon paschale*, au vol. I (2e éd.) du *Corpus inscr. lat.*, p. 82.

(2) V. *Muséon*, 1908, p. 392-394.

(3) La trêve de douze ans était expirée ; en France, Richelieu arrivait au pouvoir, et dans le but d'abaisser la maison espagnole, il s'empressa de faire cause commune avec les Provinces fédérées.

(4) Robert Turner, professeur d'éloquence et de morale à Ingolstadt, publia en 1584, 8° des commentaires sur quelques points des Livres saints. Cfr. *Dictionary of national biography*, t. LVII, p. 353.

(5) Les *Observationes humanae* parurent en 1615, (Sommervogel, n° 40). Les *Observationes divinae* n'ont pas été imprimées.

(6) Cette publication ne vit pas le jour. De nombreux manuscrits de Panvinio passèrent dans la bibliothèque des Fugger et se trouvent maintenant à la Bibliothèque royale de Munich. Cfr. *Catalogus cod. lat.*, ed. alt., t. I, pars I (1892), nos 132-145, 147-160. — Nicéron donne un catalogue des éditions des œuvres de Panvinio au t. XX de ses *Mémoires* : beaucoup de ces éditions ont été faites à Cologne, ainsi que le remarque Schott.

superstite sunt edita, simul tomis duobus prodire. Pleraque Coloniae exierunt, et inedita, si erunt matura, subsequentur. Vale, mi Pater, in Domino nostrosque conatus precibus ac sacris iuva. Antverpiae, pridie Paschatis, CIↃIↃCXXII.

75.

(*Bibl. royale de Munich, Oefeleana* 216, *f.* 188. *Copie*).

ANDREAS SCHOTTUS RADERO.

Saeculum prope cum nihil a vobis litterarum librorumque adfertur : an belli motus impediunt (1) ? Inter arma enim ut leges silent, sic et tubae raucaque tympana vocem, ne exaudiatur, exturbant. Laborare tamen otiumque fugere cum R. P. Gretsero, nullus dubito. Tuus Climacus, ut suspicor, Lutetiam missus, ubi τὰ ἀσκητικὰ Graeco-latina prodibunt. At a P. Gretsero Andronicum nostrum contra Iudaeos (2) exspectat avide P. Fronto meque appellat. Q. Curtii Rufi gesta ducis Macedonum totum vulgata per orbem, ut Gualterus auspicatur (3) ecquando lucem tandem aspiciet ? Manum fac de tabula tollas in commentario qui modum habeat necesse est. Clarissimus Puteanus (4) Lovanii cum essem de eo percontatus. Memini cum olim Roma in patriam redux Augusta iter haberem, me vobis libenter reliquisse *Indicem vocum Martialis,* quem poetam tunc illustrare coeperas. Opto scire etsi Iosephi Langii indicem talem (5) habeam, quo nomine, cognomine et patria Hispanus ille collector dictus fuit et quo anno Romae excusus libellus, praeterea nihil repeto. Feceris per mihi gratum si epistolio significabis.

Fastos Siculos Graece feci paulo meliores nisi me amo in Goltzianis nuper hic editis fastis, si forte conferre in Chronico libet

(1) La guerre de trente ans.

(2) Publié en 1616 par Stevartius dans le supplément des Leçons antiques de Canisius. La version latine est de J. Lievens, *quae nunc tandem*, dit l'éditeur, *a P. Andrea Schotto S. J., Ingolstadium missa, in publicum venit.*

(3) Début de l'*Alexandride* de GAUTIER DE CHATILLON.

(4) Erycius Puteanus, le célèbre professeur de l'Université de Louvain.

(5) *Index omnium vocabulorum quae in omnibus M. V. Martialis poematum libris reperiuntur .... editus a A. J. Langio.* — Paris,1600, 4°.

denuo Alexandrino. Vale, mi Pater, in Christo Iesu, cui me meosque conatus commendes precibus sacrisque maiorem in modum rogo. Qui conatus ? rogas. Isidori Pelusiotae Epistolae sacrae adhuc me possident, ne nihil agere videar. Colligo et sacrarum observationum post humanarum libros. Vertat bene. Legi et Robertum Turnerum Britannum Ingolstadii olim rhetorem (a qua urbe proprius quam ego abestis) et in Sacram Scripturam observationes. Legi inquam in N. Anglico, doctore Parisiensi, in Catalogo Scriptorum Britanniae (1). Si vera narrat, fac aere meo proximis nundinis automnalibus exemplar unum accipiam ne, ut facile fit, quid in armum < frustra > tollam.

Antverpiae, XX iunii CIƆIƆXXII.

76.

Schott avait trouvé dans le legs de Pantin un vieux manuscrit en parchemin contenant l'Hexaemeron de S. Basile, l'œuvre de la création de S. Grégoire de Nysse et un traité que le catalogue de Pantin désigne ainsi : *De opificio hominis, incerto auctore (est Meletii), estque sine principio et fine in-8°*. Schott parle de ce manuscrit dans une lettre à Meursius du 1^{r} octobre 1623 : *Habeo et Meletii de natura hominis Graece in membranis, antiqua litera, longe a Nemesio eiusdem argumenti diversum : ut a Nysseno de homine, qui est in eodem codice et Basilii Magni* ἑξαήμερον. Meursius manifesta sans doute le désir de connaître cette œuvre afin de la publier si elle en valait la peine, car il ne semble pas qu'il ait eu à sa disposition un exemplaire de la traduction latine publiée en 1553. Schott fit faire une copie de son manuscrit : il la paya 7 florins et l'envoya à Meursius en lui recommandant de tâcher de se procurer un autre texte qui fût complet et plus correct que le sien (ep. ad Meursium, 20 nov. 1623). Quand le philologue hollandais eut décidé de publier le traité de Meletius, Schott lui envoya son manuscrit en parchemin (ep. ad Meursium, mars 1624) et

(1) Ce catalogue fut composé par J. Pits, mort en 1616, et publié à Paris, en 1619 par les soins de William Bishop qui suivit les cours de la faculté de théologie à l'Université de Paris. V. *Dictionary of national biography*, t. V, p. 96-97.

chargea le P. Rader de faire copier un manuscrit du même auteur qui se trouvait à la bibliothèque de Munich (cfr. le catalogue de Hardt, cod. XXXIX) : c'est cette demande qui fait en partie l'objet de la lettre que nous publions ci-dessous. La réponse de Rader a été imprimée au t. XI (col. 414-415) des œuvres complètes de Meursius : il prévient Schott que la copie coûtera 40 florins de Bavière, ce qui n'est pas cher, ajoute-t-il, quand on considère que le copiste est secrétaire du prince-électeur (juin 1624). Le prix parut excessif, le copiste dut suspendre sa besogne et Meletius resta inédit. Néanmoins Schott reçut quatre ou cinq cahiers de copie qui, très probablement, forment le manuscrit de la Bibliothèque royale de Bruxelles coté 5364 (Cfr. H. Omont, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque royale de Bruxelles,* Gand, 1885, n° 99). Quant au manuscrit en parchemin, il se trouve actuellement à la Bibliothèque d'Upsal. Cfr. *Notices sommaires des manuscrits grecs de Suède*, par Ch. Graux et A. Martin, (Archives des missions scientifiques, 1889, n° 30). Les deux traités de S. Basile et de S. Grégoire de Nysse, qui faisaient partie du même volume, sont encore à la Bibliothèque de Bruxelles, v. Van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits*, etc., n° 938.

(*Bibl. royale de Munich*, *Oefeleana*, 216, *fol.* 192. *Copie*).

Monachii.

Andreas Schottus Radero,

Optabam pridem cognoscere, mi Pater optime Radere, ut valeres in senili aetate, an mecum bene portares, Deo bene iuvante, aetatem. Nam de libris editis abs te cognoscere licuit, ut de R. P. Gretsero, Ingolstadii degente, ex Curopalata de Officiis Palatinis edito (1), ut catalogus indicat Francofortinus, intellexi stantem et pugnantem abire velle. Tua vero, cum in Q. Curtium Rufum notas, tum Climaci scalas virtutum Graeco-lat., avide exspectabam, nisi forte aut Boica Sanctorum Historia te tenet occupatum, vel victoria de fidei hostibus Bavarica Maximiliani ducis et iam elec-

(1) *Georgius Codinus Curopalata de Officiis et Officialibus magnae Ecclesiae et aulae Constantinopolitanae.* — Paris, 1625, fol.

toris sacri Imperii (1), aut denique invaletudo, quod omen Deus avertat, impedimento est ad ea extrudenda quae pridem parturiendo meditaris. Fac sciam e tuis, commodo tamen valetudinis tuae. De me, edidi S. Isidori Pelusiotae Epistolas ἀνεκδότους prope sexcentas e Vaticana Bibliotheca ad eas quas plurimas Iacobus Billius Lutetiae edidit aut edendas aliis reliquit, quasque in Palatinatu Conradus Rittershusius I. C. Noricus e Bavarico codice, ut affirmat convertit et evulgavit. Latine nondum exierunt. Mittam vobis exemplar nisi in nundinis accepistis. Hersroy (2) tamen vester bibliopola fato functus iam dicitur. Est et apud me Graece hactenus ineditus Meletius de hominis natura, sed mutilus et fine truncatus. In vestra Bibliotheca Bavarica lego esse MS. Meletium n. XXXI. Rogo itaque, quia hic amicus medicus (3) parat Graecolat. edere, iubeas ibi a studioso apographum fieri nostro aere, quod per terniones in epistola ad nos perveniat tempestive. Quod si fieri nequeat, illud ad nos perscribere grave non sit. Vale in Domino et nos iuvare ne desine. Salutem Patribus fratribusque carissimis, quorum iuvari exopto precibus et sacrificiis ut quae in Observationibus sacris meditor edendis ad maiorem Dei gloriam cedant.

Antverpiae e domo professa, 10 Maii MDCXXIV.

Reverentiae Vestrae servus in Christo
Andreas Schottus.

77.

(*Bibl. royale de Munich, Oefeleana* 216, *f.* 190. *Copie*).

Andreas Schottus Radero,

Alteras Reverentiae Vestrae litteras, Pater optime, accepi ut et priores cum ternione Meletii, sed magnum nimis pretium videri

(1) Maximilien de Bavière, vainqueur de Fréderic V à la bataille de Prague (1620), devint électeur palatin en 1623.

(2) Rader publia plusieurs de ses travaux chez Hertsroy, comme on peut le voir dans la bibliographie de Sommervogel.

(3) Meursius est encore qualifié de medicus dans la lettre 52, *Muséon*, 1908, p. 390.

Medico qui per me postularat et septem tantum Florenis Brabanticis integrum e meo codice membraneo curarat describendum, cumque ἀτελὲς exemplar sit nostrum, ideo ad vos confugi, ubi codicem esse e catologo observaram. Iussi itaque statim cessaret librarius vester ne fallere fidem cogerer foroque cedere, nam quadraginta vestri floreni Germanici octoginta efficiunt Brabanticos : ac tantum nunc quidem dissolvere non possum, sed pro ternione misso mittere mercedem paratus. Da hanc mihi veniam, Pater, et Patres Pontanum et Gretserum, quoniam absunt propius (1), meis verbis in Domino saluta. De hoc memini pauca me superioribus scripsisse litteris si forte τοῦ ἐν ἁγίοις Ἀναστασίου ὁδηγὸν esset denuo editurus (2). Vale in Domino. Antwerpiae, festinante calamo, ut vel haec reddatur, si alterae interciderunt. 9 die Augusti, vigilia S. Laurentii CIↃIↃCXXIIII.

Reverentiae Vestrae servus in Christo
Andreas Schottus.

78.

(*Bibl. royale de Munich, Oefeleana* 216, *f.* 191. *Copie*).

Tuas accepi, Reverende Pater Radere, cum quatuor quaternionbus Graecis Meletii. Etsi vero solvendo non sum, misi tamen per Plantinianos nummum Philippicum librario tradendum, ne asymbolus a nobis abeat. Quae censoribus tradidisti nostris, ea bene evenire precor precaborque et λευκὴν ψῆφον ominari libet et bene dicoque valere Reverentiam vestram in Domino nostri amantem, nosque precibus sacrisque iuvantem. Et nos Observationum divinarum e Patribus et S. Scriptura < librum > eidem aleae censorum commisimus.

Iudicio magni stentque cadantque Dei.

Antwerpiae, 9 Septembris CIↃIↃCXXIV.

Reverentiae Vestrae servus in Christo.
And. Schottus.

---

(1) A Ingolstadt. Rader était à Munich.

(2) *Anastasii Sinaïtae, Patriarchae Antiocheni* Ὁδηγὸς *seu dux viae, adversus Acephalos.* — Ingolstadt 1606, 4°. On voit que cette publication a échappé à Schott.

79.

(Bibl. royale de Munich, Oefeleana 216, f. 193. Copie).

Monachium.

ANDREAS SCHOTTUS S. J. RADERO,

Cum in Germaniam Petrus noster Lanselius proficisceretur sacrorum librorum quaerendorum gratia ut *Biblia* peregrinis illustret linguis in gratiam posteratis, sumptus tolerantibus Plantinianis (1), omittere nolui quin rogatus aliquid ad Reverentiam Vestram litterarum darem ut quid tandem molireris cognoscerem et quando Joannis Climaci scalas videbimus ex tua interpretatione hic valde desideratas, ut et commentarium pridem vobis in manibus in Q. Curtii Rufi historiam (2). Si per valetudinem respondere minus vacat, respondebit idem P. Lanselius, ubi te in Domino fuerit complexus, una cum comite itineris Balthasaro Corderio Antverpiano, qui et ipse *Catenas* quaerit Graecorum Patrum in Evangelia, quarum duas iam nactus est Latineque interpretatus dabitque foras propediem Deo iuvante (3). Reverentia vestra si re consilioque utrumque iuvare et indicium ferre non gravaberis, per mihi quoque gratum feceris. Vale in Domino et quantum nos amas, in valetudine curanda incumbe nosque et conatus nostros precibus sacrisque Deo Optimo Maximo commenda. Praestabo mutuum, si vitae usura longior. Antwerpiae in Domo professa sociorum, XXIII Aprilis MDCXXVI.

Reverentiae Vestrae
Servus in Christo, Andreas Schottus
Antwerpianus.

---

(1) Pierre Lanssel, né à Gravelines en 1579, entra dans la Compagnie de Jésus en 1598, enseigna les langues orientales à Madrid et mourut en 1632. « Au Musée Plantin, à Anvers, il y a un prospectus latin, in-fol. de 2 pp. d'une bible polyglotte que Moretus voulait publier. Il est signé : *P. Lanssellius, Soc. Jesu XXIV Aprilis MDCXXVI.* » SOMMERVOGEL, t. IV, appendice p. XIV et XV.

(2) Le commentaire sur Quinte-Curce parut en 1628 à Cologne. (Cfr. SOMMERVOGEL, n° 22.)

(3) Balthazar Cordier, né à Anvers en 1592, entra dans la Compagnie de Jésus en 1612, professa la théologie à Vienne et mourut en 1650. En 1628, il publia la *Catena in S. Lucam*, et en 1631, celle *in Ioannem*. V. ce que nous avons dit au sujet de cette dernière chaine, *Muséon*, 1908, p. 397.

80.

(Bibl. royale de Munich, Oefeleana 216, f. 194. Copie).

Monachium.

ANDREAS SCHOTTUS RADERO,

Legeram nuper Indicem nundinarum Francof. ut meus est mos, cumque prodiisse nuper Commentarium Reverentiae Vestrae non solum in Valerium Martialem instauratum viderem (1), sed et recens exiisse pridem exspectatum in Quintum Curtium laborem, scripsi continuo typographo, quia aberat propius, Joanni Kinckio qui excudendum curavit, ut unicum exemplar mihi transmitteret in gratiam nostrorum magistrorum. Promisit ille, nondum vidimus, sed speramus et exspectamus. Addebat et exspectari a Reverentia Vestra in Horatium repurgatum pariter breviorem Commentarium in gratiam nostrorum praeceptorum (2). Nescio an spes nos fallat. Fac nos certiores.

Audio et Lutetiam a vobis missam interpretationem Joannis Climaci ad excudendum, sed suo more lentos cunctari Gallos typographos, mortuo iam Claudio Morello (3). Anni iam abierunt et in tomis duobus Graeco-latinis Bibliothecae Patrum non comparent (4). Si extorquere ab illo potes Climacum, non dubito quin a Plantinianis hic impetrabimus ut Graeco-latine edant, item Scholiasten quem nactus convertisti (5). Quare per Provincialem istic nostrum, clavam Herculi, quod aiunt, extorquebis. Nos hic omnem movebimus lapidem Reverentiae Vestrae ut fiat satis cum typis tum accuratione. Vale in Domino nosque amare ne desine. Antwerpiae, XII Maii CIƆIƆCXXVIII.

Reverentiae Vestrae in Christo servus
Andreas Schottus.

---

(1) Une 3e édition du commentaire sur Martial parut en 1627 à Mayence.

(2) Rader ne publia pas de travail sur Horace.

(3) 16 novembre 1626.

(4) *Bibliotheca veterum Patrum, seu scriptorum ecclesiasticorum quae varios Graecorum auctorum libros, antea latine tantum, nunc vero primum utraque lingua editos in lucem*, publiée par Fronton Le Duc en 1624, 2 vol. in-fol. La Scala Paradisi de Jean Climaque fut traduite en latin par Ambrogio Traversari en 1551 ; le texte grec ne fut publié qu'en 1633.

(5) Le commentaire de ce scoliaste, nommé Elias, a été imprimé dans l'édition de Jean Climaque de Rader.

81.

Lettre d'André Schott a Pierre Pithou.

(*Bibliothèque royale de Munich, ms. lat.* 10.369, *n*° 245. *Autographe*).

Andreas Schottus Petro Pithoeo
viro clarissimo S.

Pergrata mihi abs te missa salus per Vinetum (1), doctissime Pithoee. Equidem Puteano nostro, Senatori regis (2), simul me ab itinere Hispaniensi collegeram, de te scripseram. Vereor ut sint redditae. Nunc te Burdigalae agere gaudeo (3), propius enim a Pyrenaeis abes : nec dubito quin, ut tua meretur virtus, summa cum dignitate : cui utroque pollice faveo, eamque Deum O. M. in dies tibi augere volo, ut prodesse amplius et velis et possis. Salvianum tuum (4) nactus sum. De Fabii declamationibus et Panegyristis Puteani (5), fac promissa appareant : nam ego pro utroque in Victorianis notis (6) spopondi, fidem tuam secutus : nec falles, si te novi, in provehenda re litteraria assiduum. Nec mihi in hac loci commutatione hocque cœlo voluntas mutata, aucta potius, in professione Graecarum litterarum versanti, in familia Cardinalis Quirogae, Archiepiscopi Toletani, dum

Belgica civili nimium quassata tumultu sursum vorsum volvitur.

---

(1) Elie Vinet, (1509-1587) recteur principal du collège de Guyenne, archéologue renommé. Schott fit sa connaissance comme il passait à Bordeaux.

(2) Clément Dupuy, conseiller au parlement. Voir *Muséon*, 1906, p. 349.

(3) Pierre Pithou fut nommé procureur général de la chambre souveraine créée en 1582 en Guyenne.

(4) Paris, 1580, 8°.

(5) Les déclamations de Quintilien ont été publiées par P. Pithou en 1580, à Paris, 8°. — Schott écrivait déjà en 1579 à J. Lipse : *De Panegyricis quos Claudius Puteanus molitur, scripsi ad Plantinum et Pulmannum*. Les notes de Claude Dupuy n'ont été publiées qu'en 1643, à Paris, dans l'édition *variorum* des panégyriques. Le manuscrit de ces notes se trouve à la Bibliothèque nationale de Paris, ms. lat. 7842.

(6) L'édition d'Aurélius Victor publiée par Schott en 1579.

Exemplaria, Graeca praesertim, aliquot coemi et exspecto, dum mihi ad D. Laurentium regia bibliotheca pateat, ubi ab expeditione Lusitanica reverterit Rex catholicus (1). Quibus spoliis utinam ditare patriam nonnihil queam. Interim Observationum libros (2) his mensibus, quibus res proferuntur, spero me edolaturum ; et Senecae patris Controversias seorsim molior, vetustissimum exemplum nactus e bibliotheca Antonii Covarruviae, bone Deus, quanti viri ! Didacum fratrem longe superavit, οἶος πέπνυται. Eius libri exemplaria nimis spisse reperiri ipse nosti. Quod tuum mihi sponte, more tuo, id est humaniter, offeras, habeo gratiam. Ne αὐτόγραφον in itinere pereat, (nosti enim itineris pericula), cum tantum abs re tua otii tibi, ut recenseas cum aliquo codice nuper edito fol., vel, si non vacat, alteri harum litterarum intelligenti id negocii des, etiam atque etiam oro obtestorque : agnoscam, ut soleo, per quem profecerim. Si Graeca non omissa, ductus litterarum religiose repraesentari velim ; pleraque hactenus erui e vestigiis Gothicarum Latinarumque litterarum. Eas lectionum varietates fasciculo litterarum tuarum includas velim idque quam maturrime. Puteanum quoque et N. Fabrum, si quid opis adferre volent, monebis (3) eisque a me Sal. pl. et Cuiacio Juris Consultorum principi, fratrique Francisco. Toleti, a. d. IX Kal. Junii CIↃIↃLXXXII.

(Adresse :) Doctissimo viro Petro

PITHOEO. I. C.

Burdigalam.

Andreas Schottus.

---

(1) Il est peu probable que Schott ait visité cette bibliothèque : en tout cas, il ne nous a laissé aucun témoignage à ce sujet.

(2) Cfr. *Muséon*, 1906, p. 97, n. 3.

(3) Cfr. *Muséon*, 1906, p. 329, n. 6. Schott s'est donné une peine inouïe pour reconstituer les textes grecs que les copistes de M. Sénèque ont irrémédiablement défigurés. Il s'est adressé aux plus célèbres philologues de son temps pour l'aider dans cette besogne : Lipse, Scaliger, Casaubon, Hoeschel, Vulcanius l'ont aidé à reconstituer tant bien que mal ces passages corrompus.

82.

Lettre d'André Schott aux frères Raphelengien (1).

(*Bibliothèque royale de Munich, ms. lat.* 10.359, *n°* 126. *Autographe*).

Clarissimi domini Raphelengii fratres.

Audio vos laboribus defessos, editis iam tot tantisque bonorum auctorum voluminibus, aut opibus bene legitimeque partis contentos, etsi explere opes non solent, artem desinere typographicam : ut hic consobrinum vestrum Joannem Moretum morte amisimus (2) : Dei in omnibus voluntas rata sit et bona. Rogo itaque vos ut (quoniam Aurelium Victorem, primum nostrum partum, auximus et denuo illustravimus, ut cum iconibus ligno incisis Imperatorum Romanorum Christophorus Plantinus piae memoriae excuderat olim, et hic nulla restant exemplaria), mihi vendere honesto precio velitis buxeas illas imagines Imperatorum quo possim denuo excudere Aurelium Victorem meum : et mihi rem gratam et publice utilem praestabitis (3) ; si quid ego vicissim vestra potero caussa, promptum experiemini, ut familiae Plantinianae semper studiosum. Valere in Domino et responsum dare grave, quaeso, ne sit.

Si est Lugduni Batavorum venalis *(sic)*, aut reperiri commodato possint, Annotationes breves Henrici Glareani in Ovidii Metamorphosim in-8. ab Henrico Petro Basileae olim editae (4), quaeso, curate

(1) Les Raphelengien avaient hérité de l'ancienne officine plantinienne de Leyde. Mais n'ayant plus la clientèle de l'Université parce que catholiques, Juste et François vendirent à plusieurs reprises des parties de leur matériel, notamment les gravures sur bois, jusqu'à ce qu'en 1619 l'imprimerie fut fermée et le restant du matériel vendu publiquement. V. *Biogr. nat.*, t. XVIII, col. 734-735.

(2) Jean Moretus II, mort le 11 mars, 1618. V. *Biogr. nat.*, t. XV, col. 257.

(3) Déjà en 1599, Schott avait demandé aux frères Raphelengien de lui vendre les planches des portraits d'empereurs qui ornent l'édition d'Aurélius Victor de 1579. Les imprimeurs de Leyde se montrèrent trop exigeants et le marché ne fut pas conclu. La nouvelle demande de Schott eut-elle les suites qu il désirait ? Nous ne saurions le dire.

(4) En 1523.

et mittite Ludovico Moreto Antverpiam ; nam hic reperire non possumus venales. Excuduntur hic enim typis Joannis Meursii Electa in Metamorphosim Ovidii Jacobi Pontani nostrae Societatis, longe [quam] Raphaelis Regii et Jacobi Micylli Commentariis uberiora (1). Glareanum tamen non vidit, quem nos adolescentes aliquando habuimus.

Antverpiae, CIϽIϽCXIIX, pridie Cal. Maiias.

Servus et amicus
Andreas Schottus
Antverpianus.

(Adresse :) Ornatissimis Viris
Franc. et Justo
Raphelengiis
Lugduni Bat.

83.

Lettre de Schott a Geverhart Elmenhorst.

En 1613, Antoine Salmatia, professeur de théologie au collège ambrosien, avait publié la traduction latine des lettres de Jean Zonare commentant les canons des apôtres et des conciles ; il dédia son travail au P. Schott. Celui-ci projeta aussitôt de faire imprimer le texte grec, en grande partie alors inédit, d'après un manuscrit que Douza avait rapporté de Constantinople ; on y joindrait la version de Salmatia. Mais ce manuscrit lui échappa. Vers la même époque, Geverhart Elmenhorst préparait une édition gréco-latine du même ouvrage ; son travail fut prêt au mois de septembre 1617 ; mais il ne trouva pas d'éditeur. Le savant hambourgeois craignit un instant que Schott ne rendît son œuvre inutile par une publication analogue ; mais Schott le rassura en lui envoyant la version de Salmatia pour qu'il la confrontât avec la sienne. Entretemps Fronton Le Duc avait publié une partie du texte grec et s'occupait à réunir des matériaux en vue d'une édition complète des conciles grecs ; le commentaire de Zonare devait y figurer ; on comprend qu'il désirait beaucoup profiter du travail d'Elmenhorst,

(1) L'édition de Pontanus parut à Anvers en 1618, fol. (Sommervogel, n° 18) ; celle de Raphael Regius à Venise, en 1492, fol. et celle de Micyllus à Bâle, en 1543, fol.

peut-être même lui avait-il offert de l'acheter, attendu que les éditeurs ne s'empressaient pas à le publier.

Ces renseignements étaient nécessaires à l'intelligence de la lettre suivante. Ils sont puisés dans la correspondance de Meursius, dans la *Bibliotheca Graeca* de Fabricius-Harles, dans la *Cimbria litterata* de Moller et dans Sommervogel, art. Ducaeus.

Disons encore que ce n'est qu'en 1621 que toutes les lettres de Zonare furent publiées, texte grec et version de Salmatia. L'édition d'Elmenhorst resta inédite.

(Bibliothèque royale de Munich, ms. lat. 10.559, *n°* 127. *Autographe).*

A. Schottus Gev. Elmenhorstio S. Dico.

Qua conditione pactoque Zonaram tuum Graecum Parisiensibus ut ineditum eras missurus, doleo mihi periisse, dum eo ipso tempore in viam me peregrinandi gratia darem. Domum reversus comperi P. Frontonem codicem exspectare, sive ut ita edat Graece, sive ut conferat cum suis. Quare si maritimo itinere Amsterodamo per *Franchoys de Schott* (1), panni mercatorem Anglicani, fratris mei filium, placet quam primum mittere, una cum Zonara nostro Latino, Mediolani nobis insperato inscripto (ut iam duos Antonii Augustini tomos Epitomes Iuris Pontificii recte accepimus), dabo equidem operam ut Lutetiam perveniat : tu denuo honestam adscribe conditionem qua Galli tenebantur, ne sumptus omnino frustra fecisse videare : nisi forte iam ad Fredericum Morellum perscripsisti, quam ego epistolam ad illum tuam curavi perferendam.

Folii defectum in tuo Basilio Magno hodie Coloniae ab Hierat (2) exegi, quando nostrae editionis Antverpiani folium non quadrabat. Legisti forte in Iacobi Capelli Vindiciis mendacium, quo me onerat, quasi epistolam Basilii studio praetermisissem. Respondet

---

(1) Ce François de Schott doit être un fils de Gautier de Schott, lequel était frère d'André et faisait le commerce à Amsterdam. Voir lettre d'André Schott à J. Lipse, mars 1593 (Burmann, *Syll. ep.*, t. I, p. 97-99).

(2) L'éditeur de la *Bibliotheca maxima Patrum*, dont Schott était un des principaux collaborateurs, V. Sommervogel, n° 51.)

pro me P. Rosweydius in Anticapello typis Plantinianis edito nuper (1). Adeo mentiri illis hominibus religioni non ducitur, qui Calvi castra sequuntur. Vale in Domino, nosque amare ne desine. Antverpiae, postridie Ascensionis Domini CIƆIƆCXIX. Salvebis a Brantio nostro qui tuas avide exoptat, itemque de Apuleio (2), cuius nomen in catalogo non comparuit, ut Indicis Ciceroniani Frobenii (3). Frater meus, edita Itinerarii Italiae parte altera, hisce nundinis e Senatorio consul hoc anno est Antverpiae designatus creatusque (4); quod vertat bene bonumque sit factum; teque servet incolumem diutissime benignus Deus.

(Adresse :) Clarissimo doctissimoque Viro
Geverharto Elmenhorstio.
Hamburgi.

---

(1) Anvers 1619. 8°. Voici ce passage (p. 246) :

« Accedat nunc ad perfidiae tuae cumulum cum Schottum nostrum virum inocentissimum, cui ne hostis quidem irasci possit, perfidiae insimulas. Libro enim 1, cap. V. Vindiciarum contra Bulengerum, Epistolam quamdam Basilii in Antverpiensi editione Schotti nostri perfidia supressam asseris.

« Locum, inquis, hunc integrum eo libentius descripsimus, quod vidimus hanc epistolam ab Andrea Schotto Iesuita sublatam ab Epistolis Basilii, quas Antverpiae cum reliquis operibus eius edendas Latine curavit anno Domini MDCXVI. Specimen fidei Jesuitarum,

« Immo vero, en specimen perfidiae Calvinicae, Capellicae. Si in re tam manifesta mentiri audes, quid facturus es in reconditioribus, quorum notitia ad paucos pervenit. Epistola illa, de qua quereris, exstat in editione illa Antverpiensi studio Schotti nostri accurata, totidem ut semper verbis pag. 425 et 426. Sed ordinis nostri odio excaecatus, etiam pleno die nihil vides.....

« Quod in Schotti nostri sinceritatem, doctrinam intelligere aves, ecce praeconem Casaubonum, cuius iudicium declinare non potes. »

Suivent des extraits de lettres que Casaubon avait adressées à Schott.

(2) Elmenhorst publia à Francfort, en 1621, une édition complète des œuvres d'Apulée.

(3) *Penu Tullianum .... collectore Georg. Lud. Frobenio*, dans l'édition des œuvres de Cicéron imprimée à Hamburg, en 1619, et accompagnée des notes de Gulielmus et de Gruter.

(4) François Schott a publié un *Itinerarium Italiae* qui a été souvent imprimé. Schott désigne sans doute ici une édition faite à Cologne, et portant la date de 1620. Valère André, *Bibl. Belgica*, dit à propos de celle-ci : « Auxit idem Itinerarium ipse auctor libris quattuor, qui Germaniae iter continent. » Après la mort de son frère, André fit réimprimer ce guide en 1625. Cfr. Sommervogel, n° 60.

84.

Lettre d'André Schott a Pierre Dupuy.

(*Bibliothèque royale de Munich, ms. lat.* 10.369, *n°* 244. *Autographe*).

Andreas Schottus Petro Puteano χαίρειν.

Acceperam equidem tuas, clarissime Puteane, cum munere Francisci Balduini opusculorum (1), per manum excellentis pictoris nostratis Rubeni (2), et scribere distuli dum reliqua quae promittis acciperem : quae in Edictum Regium scripsit Balduinus, quorum spem facis vel dono aut precio si reperientur, vel mutuo ut meo istic aere describantur ; sed nunc urguet Rubenus responsum, fidem ut liberet suam. Interea loci, heu, fratrem morte amisimus unicum, Franciscum Schottum, cuius heri funus extulimus, at filium unicum cognominem sibi nostrae passus est, imo optavit, Societati aggregari (3). Doleo Balduini editionem lentius hinc processuram. Urguebo tamen, quia placet disertus ille et nostras, facundus simul et fecundus. Utinam, ut Constantinum et Iustinianum dedit, sic et Theodosium absolvisset vel Theodosiano, thesauro ingenti, adiutus Codice. Nescio an apud uxorem aut auditorem illius delitescat adhuc ille foetus. Θεοῦ ἐν γούνασι κεῖται (4). Amo te, mi Puteane, ob singularem erga me humanitatem, ut quo modo parentem olim, sic et filium hodie colam, in oculisque feram necesse est. Vale in Domino et nos, ut facis, ama mutuo. Antverpiae, in Caena Domini maioris hebdomadis CIↃIↃCXXII. Salutem Patribus Ducaeo et Sirmondo ac Petavio, cum ad illos vises.

(Adresse :) Clarissimo doctissimoque Viro
Petro Puteano I. C.
Parisiis.

---

(1) Voir la lettre 40, (*Muséon*, 1906, p. 348-349).

(2) Lors de son retour de Paris, où il avait été chargé par Marie de Médicis de la décoration du palais du Luxembourg (1621).

(3) V. supra p. 255, n. 2 et 3.

(4) Je n'ai pas trouvé d'autre mention de cette dernière œuvre de Baudouin. Le *Constantinus* fut publié à Bâle en 1556, 8°, le *Justinianus* à Paris, en 1546. 12°. Les *Commentarii ad leges Romuli Regis*, (que Schott désigne sous le nom d'Edictum Regium,) furent imprimés d'abord en 1550, et souvent depuis.

MADHYAMAKĀVATĀRA

INTRODUCTION AU TRAITÉ DU MILIEU

DE

L'ĀCĀRYA CANDRAKĪRTI

AVEC LE COMMENTAIRE DE L'AUTEUR

traduit d'après la version tibétaine

PAR

Louis de la Vallée Poussin (1)

(*Suite*).

(1) Voir *Muséon* 1907, p. 249-317.

[Chapitre VI

La terre Abhimukhī ou sixième production de la pensée d'illumination.]

(73,1) Maintenant, traitant de la sixième production de pensée, l'auteur dit :

1. « Dans l'Abhimukhī, fixé dans le recueillement de la pensée, tourné vers les principes *(dharmas)* des parfaits Bouddhas, voyant la vraie nature de ' la production en raison de ceci ' (1) (c'est-à-dire du *pratītyasamutpāda)*, et par conséquent fixé dans la science *(prajñā)*, il obtient la destruction *(nirodha)* ».

Ayant obtenu, dans la cinquième terre du Bodhisattva, la pureté de la vertu de méditation (dhyānapāramitā), dans la sixième terre, fixé dans le recueillement de la pensée (2), voyant la profonde nature du *pratītyasamutpāda*, le Bodhisattva obtient la destruction par la pureté de la vertu de science, et non pas auparavant : en raison de la non-prédominance de la science et de la prééminence *(prakarṣa)* du don et des autres vertus, il n'est pas possible, [dans les terres inférieures], d'obtenir la destruction.

(73,12) Parce qu'on [y] comprend que la nature des choses est semblable à un reflet, parce que les Bodhisattvas dans la cinquième terre s'appuient sur la vérité du chemin, parce qu'elle est tournée vers le principe des parfaits Bouddhas, cette [sixième] terre s'appelle *Abhimukhī*, ' Tournée vers '.

(73,16) Maintenant voulant montrer que l'ensemble des autres qualités (= *pāramitās*) dépend de la vertu de science, l'auteur dit :

---

(1) Variante : rkyen ñid hdi pai de ñid = *idaṃpratyayatātattva.*

(2) *samāhitacitte sthita.*

2. « De même qu'une bande d'aveugles est aisément conduite par un seul homme doué de la vue à l'endroit désiré, de même ici aussi, prenant les qualités dépourvues de l'œil intellectuel, [la science] va à l'état de Victorieux (1). »

De même qu'un seul homme doué de la vue conduit aisément une bande innombrable d'aveugles à l'endroit où elle désire aller, de même, la vertu de science, prenant les qualités, c'est-à-dire les autres vertus, monte à la *Samantaprabhā*, terre des Sugatas, — et cela parce qu'elle a pour nature la vision de ce qui est le vrai chemin et de ce qui ne l'est pas.

Ici on demandera : Vous avez dit « ce [Bodhisattva] voyant la vraie nature de la 'production en raison de ceci', fixé dans la science, obtient la destruction » (ci-dessus VI. 1) (2), comment donc le Bodhisattva doit-il voir le *pratītyasamutpāda* (3) pour voir la vraie nature de la 'production en raison de ceci'? (74,10)

Nous répondons. La nature propre de ce [*pratītyasamutpāda*] ne peut être objet de connaissance pour nous dont l'œil intellectuel est complètement couvert par l'épaisse taie de l'ignorance *(avidyā-ghanapaṭala)* (4) ; mais elle est objet de connaissance pour les Bodhisattvas qui résident dans les terres supérieures, la sixième et les [suivantes]. Par conséquent, nous n'avons pas à être questionnés sur ce point ; ceux qu'il faut consulter ce sont les Bodhisattvas et les Bouddhas dont l'œil intellectuel, oint du collyre de la vue exacte de la vacuité qui détruit la taie obscure *(timirapaṭala)* (4) de l'ignorance, est immaculé, exempt de la taie obscure de l'ignorance.

Mais, dira-t-on, il y a des sûtras, l'*Āryaprajñāpāramitā*, l'*Āryadaçabhūmaka*, etc. qui disent comment un Bodhisattva marchant dans la noble Prajñāpāramitā voit la nature vraie *(tattva)* du *pratītyasamutpāda ?* Par conséquent on a le droit d'expliquer (75,6)

---

(1) Pour cette comparaison des aveugles et du voyant, voir *Aṣṭasāhasrikā*, p. 172, et *Prajñāpāramitā en cent mille articles* citée *Bodhicaryāvatārapañjikā*, IX, 1 (Bibl. Ind. p. 347).

(2) Lire 74.12 *des* comme 73.4, ou encore *ba ste*.

(3) Ligne 74.14 *chos* est difficile à expliquer.

(4) Voir ci-dessous la note *ad* 304, 7.

cette question en suivant l'Écriture. — Non pas. Car comme il est difficile de déterminer l'intention de l'Écriture, il est impossible à des [hommes] comme nous d'enseigner la vérité, même en s'attachant à l'Écriture.

(75,13) Nous parlons ainsi en considérant celui qui serait autonome [dans son interprétation de l'Écriture] (1). Mais un traité (*çāstra*) a été fait par un homme qui fait autorité. Par la détermination de l'intention de l'Écriture, résultant de la vue exacte et précise de l'écriture,

3. « De la manière dont cet [homme] a compris la nature profonde des choses (2) par l'Écriture et aussi par le raisonnement, de cette manière il faut exposer [cette nature des choses] d'après et en suivant le système (3) du noble Nāgārjuna. »

(76,1) De la manière dont le Bodhisattva, marchant dans la Prajñāpāramitā, voit en vérité l'essence des choses, de cette manière le noble Nāgārjuna, connaissant exactement l'Écriture, a clairement expliqué dans le ' Traité du milieu ', par l'Écriture et le raisonnement, la vraie essence des choses qui consiste dans l'absence de nature propre. Par conséquent de la manière dont le noble Nāgārjuna a expliqué la nature des choses par l'Écriture et le raisonnement, de cette même manière je dois exposer telle quelle la doctrine qu'il a enseignée.

(76,10) Mais, dira-t-on, comment savez-vous que ce noble Nāgārjuna lui-même a déterminé exactement [le sens de] l'Écriture? — Nous le savons par l'Écriture elle-même. Comme il est dit dans l'*Āryalaṅkāvatāra* :

« Dans le sud, en Vidarbha, il y aura un illustre bhikṣu de grande réputation, nommé Nāgārjuna, destructeur de la thèse de l'être et du non-être, qui, ayant enseigné mon Véhicule dans le

---

(1) *raṅ-dbaṅ-ñid-kyi dbaṅ-du byas-nas* : *svatantratām adhikṛtya.*

(2) 75.17 variante *ches zab chos* : .. a compris le très profond dharma.

(3) 75.19. lire *lugs.*

(4) 76.4. lire *bcos la ?*

(5) 76 5, variante .. *can chos gsal bar.*

monde, le suprême grand Véhicule, réalisant la terre Pramuditā, ira en Sukhāvatī » (1);

et aussi dans l'*Āryadvādaçasahasramahāmegha* (2) : « Prince Licchavi, cet Ānanda, ainsi nommé parce que toute créature se réjouit en le voyant, quatre siècles après le nirvāṇa, sera le bhikṣu nommé Nāga, et il enseignera d'une manière développée mon enseignement. Enfin, dans l'univers nommé *Suviçuddhaprabhābhūmi,* il sera un Tabhāgata Arhat parfait Bouddha nommé Jñānākaraprabha ».

Par conséquent il est établi que ce [Nāgārjuna] a déterminé exactement [le sens de] l'Écriture.

Mais ce traité, qui a pour fruit l'enseignement correct du *pra-* (77,6)
tītyasamutpāda, il faut l'enseigner seulement à ceux dans la série [intellectuelle] de qui a été placée, par la culture antérieure, la semence de la vacuité; et point aux autres. Ceux-ci, en effet, entendant parler de vacuité, tomberaient dans un grand malheur, ayant sur la [vacuité] des conceptions erronées : parmi eux, les uns, rejetant par ignorance la vacuité, iraient à une mauvaise destinée; les autres, pensant que 'vacuité' signifie 'non-être', prenant ainsi [la vacuité] d'une manière erronée, engendreraient et développeraient la vue fausse de la négation de toutes choses.

Par conséquent, le maître ne doit enseigner la doctrine de la vacuité qu'après s'être rendu compte des dispositions de ses auditeurs.

Mais, dira-t-on, comment [le maître] sera-t-il capable de déter- (77,18)
miner une chose difficile à déterminer, à savoir qu'il faut enseigner la vacuité à un tel parce qu'il est digne de cet enseignement? — Il en est capable en raison des marques extérieures.

L'auteur explique quels sont ces indices :

4. (3) « Ayant entendu la vacuité même à l'époque où il était un

---

(1) Cité dans Fujishima, *Bouddhisme japonais*, p. 52. — Voir aussi le colophon de l'Akutobhaya (trad. par M. Walleser). — Sur les prophéties du Laṅka, qui manquent dans la première version chinoise, voir Max Müller, *India, What can it teach us,* 1re éd., p. 298. 9.

(2) On connaît un Mahāmegha, Kandjour, Mdo, XVIII, Csoma-Feer, p. 265.

(3) L'original des stances 4 et 5 nous a été conservé dans le *Subhāṣita-*

homme ordinaire, une joie intime se renouvelle en lui [chaque fois qu'il l'entend à nouveau] ; ses yeux sont humides de larmes de joie (1), et les poils se hérissent sur son corps. »

5. « En lui, il y a une semence de l'intelligence des parfaits Bouddhas ; il est un vase pour l'enseignement de la réalité ; à cet [homme], »

dont les caractères seront définis,

« il faut enseigner la vérité vraie ; »

car avec un tel auditeur la peine du maître qui enseigne la vérité ne sera pas sans fruit. — Pourquoi ? dira-t-on. — Parce que

« en lui les qualités marcheront à la suite de cet [enseignement]. »

Cet auditeur, non seulement évitera l'infortune engendrée par la prise erronée de la vacuité, mais encore se produiront [en lui] les qualités qui ont pour cause l'audition de la doctrine de la vacuité.

(78,27) Comment cela ? Considérant l'audition de la doctrine de la vacuité comme semblable à la possession d'un trésor, afin de ne pas en être privé,

6. (2) « Il reste toujours fixé dans son vœu de moralité ; il donne

---

saṃgraha, fol. 14 (ed. Bendall, *Muséon*, 1903, p. 387, tiré à part, p. 13)

pṛthag janatve' pi niçamya çūnyatāṃ
pramodam antar labhate muhur muhuḥ /
pramodajāsrā*vinayāta*locanaḥ (?)
tanūruhotphullatanuç ca jāyate //
yat tasya saṃbuddhadhiyo 'sti bījam
tattvopadeçasya ca bhājanaṃ saḥ /
ākhyeyam asmai paramārthasatyam
tadanvayās tasya guṇā bhavanti //

(1) 78,4, variante .. *gaṅ* = ses yeux sont pleins de larmes.

(2) *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 15

çīlaṃ samādāya sadaiva vartate
dadāti dānaṃ karuṇāṃ ca sevate
titikṣate tatkuçalaṃ ca bodhaye
praṇāmayaty eva jagadvimuktaye //

des dons ; il pratique la compassion ; il cultive la patience ; et le mérite de ces [vertus], il l'applique à [l'acquisition de] l'illumination pour la délivrance du monde ;

7 a. il honore les parfaits Bodhisattvas. »

Il se rend compte que « par l'immoralité, je tomberai dans les mauvaises destinées et la vue de la vacuité sera interrompue », et toujours il reste fixé dans son vœu de moralité. — Il pense : « Quand même, par la moralité, j'irais dans une bonne destinée, si j'y suis indigent et par conséquent préoccupé des aliments, des remèdes, du vêtement religieux et des autres nécessités de la vie, l'audition de la vacuité sera interrompue », et il donne l'aumône. — Il se dit : « La vue de la vacuité, quand la pitié y est adjointe *(karuṇāparigṛhīta)* amène l'état de Bouddha, mais non pas autrement », et il pratique la compassion — Il pense : « Par la colère, on va d'abord dans les mauvaises destinées, puis [redevenu homme] on obtient une mauvaise complexion (1), et par là on est privé de l'estime des Āryas », et il cultive la patience. — Comme la moralité et les [autres vertus] non appliquées à [l'acquisition de] l'omniscience, ni ne sont causes de l'acquisition de la qualité de Bouddha, ni ne portent des fruits sans mesure et indéfinis, il applique cette racine de mérite à l'illumination en vue de la délivrance du monde. — Il pense : « Si on excepte les Bodhisattvas, personne n'est capable d'enseigner en vérité l'essence du *pratītyasamutpāda* », et il honore les parfaits Bodhisattvas (2).

Ayant de la sorte, longtemps et sans interruption, accumulé (80,2)
infailliblement une masse de mérite,

7 b-d. « D'un homme expert dans cette profonde et vaste doctrine *(naya)*, et qui a progressivement obtenu la terre Pramuditā, celui qui la désire doit écouter ce chemin ».

C'est-à-dire ' celui qui désire la terre Pramuditā '. ' Ce [chemin] ' dont les caractères seront définis.

(1) *durvarṇa*.

(2) rdzogs-pai byaṅ-chub-sems-dpa = *samyak sambodhisattva* (?).

(80,8) Or, pour l'enseignement de la nature vraie des choses, il y a le texte suivant de l'Écriture, à savoir dans l'*Āryadaçabhūmaka* (1) : « O vous fils du Victorieux, le Bodhisattva qui, ayant complètement accompli le chemin dans la cinquième terre du Bodhisattva, passe dans la sixième terre du Bodhisattva, il y passe par [la possession des] dix *dharmasamatās*. Quelles sont ces dix [*samatās*] ? A savoir : tous les *dharmas* sont égaux en tant qu'exempts de caractères individuels et perceptibles *(nimitta)*; tous les *dharmas* sont égaux en tant qu'exempts de caractères; de même, en tant que non produits, non nés, soustraits à toute prise *(vivikta)*, purs dès l'origine, indénomables *(niḥprapañca)*, ni admis ni rejetés (2); tous les *dharmas* sont égaux en tant que semblables à une magie, un rêve, une illusion optique, un écho, la lune dans l'eau, un reflet, une création magique ; tous les *dharmas* sont égaux en tant qu'exempts de la dualité ' existence et non existence '. Contemplant ainsi la nature propre des choses, par une ardente *anulomikī kṣānti* il obtient l'Abhimukhī, sixième terre du Bodhisattva. »

---

(1) *Daçabhūmaka* (= °*bhūmīçvara*), chapitre VI, au début : yo' yaṁ bhavanto jinaputrā bodhisattvaḥ pañcamyāṁ bodhisattvabhūmau suparipūrṇamārgaḥ ṣaṣṭhīṁ bodhisattvabhūmim avatarati, sa daçabhir dharmasamatābhir avatarati. katamābhir daçabhiḥ ? yad uta sarvadharmānimittasamatayā ca sarvadharmālakṣaṇasamatayā ca sarvadharmānutpādasamatayā ca sarvadharmājātasamatayā ca sarvadharmaviviktasamatayā ca sarvadharmādiviçuddhasamatayā ca sarvadharmaniḥprapañcasamatayā ca sarvadharmānāyūhaniryūhasamatayā ca sarvadharmamāyāsvapnapratibhāsapratiçrutkodakacandrapratibimbanirmāṇasamatayā ca sarvadharmabhāvābhāvādvayasamatayā ca : ābhir daçabhir dharmasamatābhir avatarati. sa evaṁsvabhāvān sarvadharmān pratyavekṣamāṇaḥ....... pratipadyamānaḥ ṣaṣṭhīm Abhimukhīṁ bodhisattvabhūmim anuprāpnoti tīkṣṇayānulomikyā kṣāntyā, na ca tāvad anutpattikadharmakṣāntimukham anuprāpnoti.......

(2) Le ms. de Paris porte *sarvadharmāyūhaniryūhasamatayā* ; le ms. Bendall : *sarvadharmmanāyūhasamatayā*. — Les formes correctes sont *āvyūha, nirvyūhā* ; voir par exemple Madhyamakavṛtti 298, l. 13 : sa na kaṃ cid dharmam āvyūhati nirvyūhati . tasyaivam anāvyūhato 'nirvyūhatas traidhaituke cittaṁ na sajjati. — Les deux termes en question correspondent, avec une nuance, au couple de l'affirmation et de la négation (*samāropa, apavāda*). — Les leçons *niryūha* pour *nirvyūha*, etc., s'expliquent par le prācrit *niyyūha*.

Par conséquent, dans la pensée que, en enseignant par le raisonnement l'égalité des choses qui consiste en leur non-production *(dharmānutpādasamatā)*, il sera facile d'enseigner les autres égalités, le maître (Nāgārjuna) met *(upa-ny-as)* au début du ' Traité du milieu ' [l'affirmation] : (81,4)

« Ni de soi, ni d'autrui, ni de l'un et de l'autre, ni indépendamment de cause, ne sont produits des êtres où que ce soit *(kva cana)*, en quelque temps que ce soit *(jātu)*, quels qu'ils soient *(ke cana)* (1).

Jātu, c'est-à-dire ' en un temps quelconque ' *(kadā cit)* (2) ; *kva cana* a pour synonyme ' n'importe où ' *(kva cit)* : ce terme, qui indique le réceptacle *(ādhāravacana)*, vise le lieu *(viṣaya)*, le temps et les systèmes *(siddhānta)* ; *ke cana*, terme qui indique le contenu *(ādheyavacana)*, désigne les choses externes et internes. Il faut donc comprendre : « Choses externes et internes ne naissent pas (3) d'elles-mêmes, en aucun lieu, en aucun temps, d'après aucun système ». Quant à la négation *(na vidyante)*, il est faux que, [ne] portant [que] sur la naissance de soi, elle ait une valeur affirmative [c'est-à-dire comporte le corollaire : « Les êtres naissent d'autrui »], car elle est acquise dans un sens purement négatif. — Les trois autres propositions [ni d'autrui, etc.] doivent être construites de la même manière.

Reprenant les quatre propositions [de Nāgārjuna] pour les démontrer rationnellement, l'auteur dit : (81,18)

8 a-b. « Ceci même ne naît pas de ceci (4) ; comment ceci naîtrait-il d'autres ? ceci ne naît pas des deux ; comment naîtrait-il sans cause ? »

---

(1) C'est la première Kārikā du *Madhyamakaçāstra* ; voir *Madhyamakavṛtti*, p. 12.13

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ /
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke ca na //

Voir les quatre alternatives de *Dīgha*, III, p. 137.

(2) *gzhar yaṅ* a souvent pour équivalent *kadā cit*, mais représente parfois *jātu*. D'après notre texte *kva cana* couvre l'idée de temps.

(3) Littéralement *utpādasambhavo nāsti*, *utpādo na sambhavati*.

(4) Littéralement *na tad eva tata utpadyate*.

‘ Ceci même ne naît pas de ceci ’ équivaut à [la formule de Nāgarjuna] : ‘ [une chose] ne nait pas d'elle-même ’. Il faut comprendre de même les autres propositions [comme équivalentes à celles de Nāgārjuna]

(82,5) Mais comment ces [propositions] sont-elles avérées ? — Réponse :

8 c-d. « Il n'y a aucun avantage à ce que ceci naisse de ceci ; il est inadmissible qu'une chose née naisse à nouveau. » (1)

‘ ceci ’ désigne ce qui naît, ce qui accomplit l'action de naître, à savoir la pousse. ‘ de ceci ’, c'est-à-dire de la substance propre de cette même chose qui naît. Le sens de la proposition est donc : « Ce même être de pousse ne naît pas de ce même être de pousse ». (2) — Et pourquoi ? — Parce qu'il n'y a aucun avantage à ce que, de ce même être en qui est la substance propre de pousse, naisse ce même être qui possède cette substance, puisque déjà il existe. — La thèse de la naissance ‘ de soi ’ est en contradiction avec la raison ; l'auteur dit :

« Il est inadmissible qu'une chose née naisse à nouveau. »

(82,18) Ici l'auteur se contente de formuler la proposition, et passant à la démonstration, il ajoute :

9 a-b. « Si on admet qu'une chose née naisse à nouveau, il n'y aura pas naissance de la pousse, etc. »

Si on veut que la graine, étant née, naisse encore, quel obstacle y aura-t-il à sa reproduction, grâce auquel, la graine arrêtant de se reproduire, on pourrait penser que la pousse naîtra ? Jamais ne naîtront la pousse, le tronc, la tige creuse etc. — En outre, pour la raison qui a été exposée,

9 c. « La graine, arrivée au bout de sa naissance, naîtrait. »

---

(1) Cité Madhyamakavṛtti, 13.7 et 79.11 :
tasmād dhi tasya bhavane na guṇo 'sti kaç cij
jātasya janma punar eva ca naiva yuktam //

(2) Littéralement : tasmād iti tasyaiva jāyamānasyātmarūpād ity arthaḥ . atas tasmād evāṅkurasya svātmyāt tad evāṅkurasyātmyaṃ na saṃbhavatīti pratijñārthaḥ.

Mais, dira-t-on, les causes (*pratyayas*), adjuvants (*upakāraka*) de la naissance de la pousse, l'eau, le temps, etc., transformant la graine, font naître la pousse. Et cette pousse, comme il y a contradiction à ce qu'elle existe en même temps que son facteur (*kartar*), fait périr la graine en naissant. Par conséquent les susdits défauts n'existent pas (1). Et comme la graine et la pousse ne sont pas ' autres ' (différents l'un de l'autre), on ne peut pas dire qu'il n'y a pas production ' de soi '. (83,9)

Ceci, non plus, n'est pas admissible. Car

9 d. « Comment la chose même se ferait-elle périr ? »

Comme la graine et la pousse ne sont pas ' autres ', il est inadmissible que la pousse fasse périr la [graine], de même qu'elle ne se fait pas périr elle-même.

En outre, (83,19)

10 a-b « Pour vous (2), entre la graine, cause-facteur, et la pousse, effet *différent* (3), il n'y aura pas de différence de forme, couleur, saveur, vertu, maturité (4). »

La forme, long, rond, etc, ; la couleur, jaune, etc. ; la saveur, doux, etc. ; la vertu (5), un genre de force, certain pouvoir merveilleux, comme, par exemple, la guérison des hémorroïdes par le seul contact du corps avec l'herbe *arça* (*arça-oṣadhi*), ou se mouvoir dans l'air en tenant le *ṛtsi-oṣadhi* (6) ; la maturité (7),

---

(1) yathoktadoṣāvatāro nāsti.

(2) C'est-à-dire dans votre système de la naissance ' de soi '.

(3) kāraṇahetubīja, bhinnakarma-aṅkura ?

(4) ākāravarṇarasavīryavipākabheda.

(5) Probablement *vīrya*, d'après les catégories médicales, *rasa*, *vīrya*, *vipāka* (Suçruta I, 14) ; mais il s'agit d'une vertu magique comme le démontrent les exemples. Çarad Chandra explique *nus-mthu* ' occult power when applied to necromancy ' (p. 742).

(6) Non identifié.

(7) *vipāka*, souvent ' digestibility ' (Hoernle) ; voir *Sarvadarçanasaṃgraha*, note 87 de notre traduction, *Muséon*, 1901, p. 183 ; *Kalpataru* p. 298.21.

certain caractère obtenu par transformation (1), par exemple le poivre, etc., tournant au doux (2).

Or, si la graine et la pousse ne sont pas autres, on constatera dans la pousse, sans différences, la même forme, etc., que dans la graine elle-même. Ce n'est pas le cas. Par conséquent [semence et pousse] ne sont pas autres, comme les pousses de bananier, etc., [ne diffèrent pas] des graines de garlic, etc. !

(84,15) Mais, dira-t-on, la même graine devient pousse, en abandonnant l'état de graine, en prenant un autre état. — Dans cette hypothèse,

10 c-d. « Si, abandonnant sa première nature, la [graine] devient d'une autre nature, comment y aura-t-il pour elle la qualité d'être elle ? »

' sa nature ' (*tasya bhāva*), ' qualité d'être elle ' (*tattva*), ' n'être pas autre qu'elle ' (*tadananyatva*) : tel est le sens. — D'après cette remarque, comme il n'y a pas identité (qualité de ne pas être autre) de la pousse [et de la graine], son identité [de graine] est bien compromise (3).

(85,1) Mais, dira-t-on, bien que les forme, saveur, etc. de la graine et de la pousse soient différentes, la ' chose ' n'est pas différente (4). — Non pas, car on ne saisit pas la ' chose ' qu'elles sont indépendamment de leur forme, etc. (5).

(85,4) Autre point.

11. « Si, comme vous le soutenez, la graine existe dans cette pousse, non autre, il s'ensuivra, ou bien qu'on n'y percevra pas la pousse comme on n'y perçoit pas la graine ; ou bien, la [graine] et la [pousse] étant une même chose, qu'on y percevra la graine comme on y perçoit la pousse. Par conséquent cette [théorie de l'identité] est inadmissible. »

---

(1) dravyaviçeṣaḥ pariṇāmaprāpyaḥ (?).

(2) pippalī-ādi-mṛdu-pariṇāmavat (?).— Comparer *Suçruta*, XI : vīryāṇi svabalaguṇotkarṣād rasam abhibhūya ātmakarma kurvanti yathā .... kaṭukā pippalī pittaṃ çamayati mṛduçītavīryatvāt.

(3) D'après l'édition rouge : ... n'est pas compromise.

(4) nāsti dravyabhedaḥ.

(5) ākārādyagrahaṇe teṣāṃ dravyāgrahaṇāt (?).

De même que, à l'état de pousse, l'être (1) de la graine n'est pas perçu dans sa nature particulière (2), de même, parce qu'il n'est pas autre que la graine, l'être propre (3) de la pousse ne sera pas perçu comme ne l'est pas l'être propre de la graine. Ou bien, de même que la pousse est perçue, de même, parce qu'elle n'est pas autre que la pousse, etc., la graine aussi sera perçue, comme est perçu l'être propre de la pousse.

Quiconque veut éviter ces conséquences manifestement erronées se refusera à admettre l'identité (4) de la graine et de la pousse.

Ayant de la sorte réfuté la ' naissance de soi ' en l'examinant (85,17)
d'un des deux points de vue, [au point de vue] de celui qui désire connaître la vérité (5), afin de montrer que cette conception ne tient pas non plus au point de vue du monde (6) dont l'intelligence n'est pas purifiée, l'auteur dit :

12 a-b. « Le monde même n'admet pas l'identité de la cause et du fruit (= effet); car, quand la cause a péri, il voit son effet » (7).

Quand la cause, c'est-à-dire la graine, est détruite, il voit le fruit, c'est-à-dire la pousse ; par conséquent le monde même ne voit pas la graine et la pousse comme non-différents. Car, s'il y avait identité (unité), de même que la cause on ne verrait pas non plus le fruit ; or on le voit. Par conséquent il n'y a pas identité des [cause et effet].

Comme, des deux côtés [du point de vue de la vérité, du point (86,7)

---

(1) ātmatā.

(2) svarūpeṇa.

(3) svātmatā.

(4) ananyatva.

(5) En lisant, p. 85_{18}, *bzhin-du* au lieu de *gzhan-du* (donné par les deux xylographes), on obtient une version beaucoup plus simple : « ... en l'examinant d'après la méthode (au point de vue, *naya*) de celui qui désire connaître la vérité. »

(6) *lokavyavahārato 'pi*.

(7) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 18.

loko 'pi caikyam anayor iti nābhyupaiti
naṣṭe 'pi paçyati yataḥ phalam eṣa hetau /
tasmān na tattvata idaṃ na tu lokataç ca
yuktaṃ svato bhavati bhāva iti prakalpyam //

de vue du monde], la ‘ naissance de soi ’ est en contradiction avec le raisonnement (1) :

12 c-d. « Par conséquent, cette conception : ‘ L'être naît de soi ’, n'est justifiée ni au point de vue de la réalité, ni au point de vue du monde (2) ».

C'est pour cela que le maître [Nāgārjuna], sans faire de distinction, a nié d'une manière générale la naissance : « pas de soi ». Et qui fait une distinction [, comme Bhāvaviveka,] (3) en s'exprimant ainsi : « En vérité vraie, les êtres ne naissent pas de soi, parce qu'ils existent, comme l'intelligence (4) », sa distinction : « en vérité vraie » n'a pas de sens. Voilà ce qu'il faut en penser.

(86,15) Autre point.

13. « Si on admet la ‘ naissance de soi ’, il y a identité (unité) de ce qui est engendré, de ce qui engendre, de l'acte, de l'agent (5) : or ces choses ne sont pas identiques ; donc il ne faut pas admettre la ‘ naissance de soi ’ à cause des conséquences erronées, tout au long exposées, qui en découlent ».

De même, [Nāgārjuna] dit :

« Jamais il n'y a identité (unité) de la cause et du fruit ; s'il y avait identité, l'engendré et celui qui engendre seraient le même (6). »

Il n'y a pas identité [de la cause et de l'effet], car s'ensuivrait l'identité du père et du fils, ou de l'œil et de la connaissance [visuelle]. — Pour la même raison, [Nāgārjuna] dit :

---

(1) yuktiviruddha.

(2) Voir page précédente, note 7.

(3) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 17, note a, et p. 25.9.

(4) na paramārthataḥ svata utpannā bhāvāḥ, vidyamānatvāt, caitanyavat.

(5) janya-janaka-karma-kartṛ.

(6) *Madhyamakaçāstra* XX. 19 (et Vṛtti, p. 403.12)
hetoḥ phalasya caikatvaṃ na hi jātūpapadyate /
ekatve phalahetvoḥ syād aikyaṃ janakajanyayoḥ //

« Si le feu était le combustible, l'agent et l'acte seraient identiques (1). »

Par conséquent celui qui redoute ces conséquences erronées et d'autres semblables, et qui désire comprendre exactement les deux vérités, ne doit pas admettre que les choses naissent d'elles-mêmes.

Soit, dira-t-on, les choses ne naissent pas d'elles-mêmes ; c'est avéré ; et ce [premier] point (2) est justifié. Mais ce que vous avez dit : « Comment naîtraient-elles des autres ? » (vi. 8, *ad* 81,18), cela n'est pas justifié. Car, autres [que les choses qu'ils causent], « il y a quatre *pratyayas*, les *pratyayas* cause, support, antécédent immédiat, maître, producteurs des choses (3) ». Considérant ce texte sacré (*pravacana*), quoi qu'on en ait, il faut admettre la naissance en raison d'autrui (*parata utpāda*). (87,15)

Quelques-uns disent à ce sujet : le *pratyaya* ' cause ' (*hetu pratyaya*), c'est cinq *hetus*, en écartant le *kāraṇahetu* ; (4) — le ' support ' (*ālambana*) est ainsi nommé parce qu'il est pris comme point d'appui : toutes les choses, étant respectivement point d'appui d'une des six connaissances [visuelle, etc.], sont *ālambanapratyaya* ; — la pensée, autre que celle qui entre dans le *nirvāṇa*-sans-reste, et les succédanés de la pensée (*caitta*), sont ' antécédant-cause ' (*anantara-pratyaya*) ; — le *kāraṇahetu* est le ' maître-cause ' (*adhipati-pratyaya*) (88,4)

D'autres disent : d'après la définition [de l'Abhidharma (?)] : ' ce qui produit est la cause ', ce qui engendre une chose, consti- (88,10)

---

(1) Ibidem, X. 1 et p. 202.11

yad indhanam sa cet agnir ekatvaṃ kartṛkarmaṇoḥ /

Correctement traduit *bud-çiṅ gaṅ de me yin na.*

Notre texte paraît incorrect : *yadīndhanaṃ bhaved agnir ?*

(2) *ayaṃ pakṣaḥ*, le premier point de la quadruple négation de Nāgārjuna, voir ci-dessus *ad* 81,4.

(3) Comparer *Madhyamakavṛtti* 76.1 et 4 (notre texte porte *adhipati*, comme Mahāvyutpatti § 115) :

yasmāt parabhūtā eva bhagavatā bhāvānām utpādakā nirdiṣṭāḥ.
catvāraḥ pratyayā hetuç cālambanam anantaram
tathaivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamaḥ

(4) kāraṇahetuvarjyāḥ pañca hetavaḥ (?) — *byed-rgyu* = *kāraṇahetu ?* — D'après *Laṅkāvatāra* (p. 85.17) il y a six causes, dont le *kāraṇahetu* ; ces causes couvrent le domaine de l'*ālambana* et de l'*anantara*. —

tuant la graine, en est le *hetupratyaya* (1) ; — le point d'appui, semblable à un bâton d'appui, grâce auquel sont engendrés la pensée et ses succédanés naissant de la cause, semblables à un homme âgé qui se lève, c'est l'*ālambana pratyaya*, car il est le point d'appui de la chose naissante : tel est le sens (2) ; — la destruction, ' précédant immédiatement ', de la cause, est *pratyaya* de la naissance du fruit, comme, par exemple, la destruction, ' précédant immédiatement ', de la graine, est *samanantarapratyaya* de la pousse (3) ; — ' ceci étant, cela se produit ', ' ceci ' est l'*adhipati pratyaya* de cela (4).

(88,19) Tous les autres *pratyayas*, le *sahajāta* ' né avec ', le *paçcājjāta* ' né après ', rentrent dans ces [quatre *pratyayas*]. Dieu (*īçvara*), etc., ne sont pas des *pratyayas*. Ainsi arrive-t-on à la conclusion :

« Il n'y a pas de cinquième *pratyaya* (5). »

Voilà ce qu'on nous objecte.

(89,3) Cela ne tient pas, étant contredit par la raison et par l'Ecriture. Exposant l'argument rationnel, l'auteur dit :

14 a-b. (6) « Si un autre naît en raison d'un autre, sans doute une épaisse obscurité naît de la flamme »,

---

'Daprès les Vaibhāṣikas-Sarvāstivādins, *kāraṇa°*, *sahabhū°*, *sabhāga°*, *saṃprayuktaka°*, *sarvatraga°*, *vipākahetu* (Mahāvyutpatti, § 114). Je croirais volontiers que notre auteur vise cette scolastique.

(1) Comparer *Madhyamakavṛtti* 77.1 : tatra nirvartako hetur iti lakṣaṇād yo hi yasya nirvartako bījabhāvenāvasthitaḥ sa tasya hetupratyayaḥ.

(2) *Ibidem* : utpadyamāno dharmo yenālambanenotpadyate sa tasyālambanapratyayaḥ.

(3) *Ibidem* : kāraṇasyānantaro nirodhaḥ kāryasyotpattipratyayaḥ, tadyathā bījasyānantaro nirodho 'ṅkurasyotpādapratyayaḥ.

(4) yasmin sati yad bhavati tat tasyādhipateyam.

(5) Voir ci-dessus page précédente, n. 3.

(6) La kārikā 14 est citée dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 19 et *Madhyamakavṛtti*, p. 36.10

anyat pratītya yadi nāma paro 'bhaviṣyaj
jāyeta tarhi bahulaḥ çikhino 'dhakāraḥ /
sarvasya janma ca bhavet khalu sarvataç ca
tulyaṃ paratvam akhile 'janake 'pi yasmāt //

En raison de leur qualité d'être « autres ». Or [semblable génération] n'est ni perçue, ni raisonnable. Donc la [naissance en raison d'autrui] n'est pas. Pour la même raison, [Nāgārjuna] a dit :

« Jamais il n'arrive que la cause et le fruit soient ' autres ' ; s'ils étaient autres (s'ils existaient indépendamment l'un de l'autre), ce qui est cause serait semblable à ce qui n'est pas cause » (1)

En outre,

14 c. « Toutes choses naîtraient de toutes choses (2) ».

De toutes choses, causes et non-causes, naîtraient toutes choses, fruits et non-fruits. — Et pourquoi ?

14 d. « Parce que la qualité d'être autre [que l'effet] est la même [dans la cause et] aussi dans toutes les choses qui ne sont pas génératrices (2) ».

De même que la graine de riz, qui engendre (3), est autre que la pousse de riz, son effet, de même le feu, le charbon, la graine d'orge, etc., qui n'engendrent pas [la pousse de riz], sont autres [que la pousse de riz]. Et de même que la pousse de riz naît de la graine de riz qui est autre [qu'elle], de même elle naîtra du feu, du charbon, de la graine d'orge, etc. Et de même que, de la graine de riz, est produite la pousse de riz (4), qui est autre [que la graine de riz] ; de même en seront aussi produits cruche, étoffe, etc. — On ne voit pas semblable génération. Par conséquent il est faux aussi que [la pousse, autre, naisse de la graine, autre]. (90,1)

Mais, dira-t-on, de ce que la cause et l'effet sont ' autres ', il ne s'ensuit pas que n'importe quoi naisse de n'importe quoi. Car voici la loi déterminative (*niyama*) [qui précise le concept ' autre ']. Parce que (90,10)

---

(1) *Madhyamakaçāstra* XX 19 b, 20 b (Vṛtti, p. 403, 404)
hetoḥ phalasya cānyatvaṃ na hi jātūpapadyate /
pṛthaktve phalahetvoḥ syāt tulyo hetur ahetunā //

(2) Voir page précédente note 6.

(3) Page 90, l. 1, lire *byed-pai* ou *byed-pa* (comme ligne 3).

(4) Page 90, l. 7, le xylograhe porte *myu gui*.

15. « Ce qui peut être effectué, pour cette raison on le définit ‘ effet ’ ; ce qui est capable de l’engendrer, bien qu’étant ‘ autre ’, c’est la ‘ cause ’ ; la naissance a lieu en raison d’une chose faisant partie d’une même série [avec ce qui doit naître] et génératrice ; par conséquent la pousse de riz ne naît pas de l’orge, etc. Voilà l’objection (1) »

‘ Effet ’ (*kārya*), le suffixe *kṛtya* indiquant la puissance (2), si ceci peut être effectué par cela, ceci est l’effet de cela. Ce qui est capable d’engendrer cet effet, bien que ‘ autre ’ [que l’effet], c’est la cause. — Par conséquent, cause et effet sont tels en raison d’un mode particulier de ‘ non-identité ’, non pas en raison de non identité en général (3).

Il y a naissance en raison d’une chose faisant partie d’une même série [avec ce qui doit naître] et génératrice : [s’il y avait naissance] en raison d’une chose faisant partie d’une série différente, par exemple [naissance de la pousse de riz] en raison de la graine d’orge ; ou en raison d’une chose faisant partie de la même série mais non génératrice, par exemple [naissance de la pousse de riz] en raison d’un ‘ moment ’ [de la série du riz] postérieur, non antérieur [à la pousse de riz], alors on arriverait [en effet, comme vous le dites,] à cette conclusion que n’importe quoi naît de n’importe quoi.

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 20

çakyaṃ prakartum iti kāryam ato niruktaṃ
çaktaṃ yad asya janane sa paro ’pi hetuḥ /
janmaikasaṃtatigatāj janakāc ca tasmāc
chālyaṅkurasya na tathā ⏑ ⏑ - ⏑ - - //

Le manuscrit porte ... *yasmāt chālyaṅkurasya ca.* — On peut lire : *na tathā jananaṃ yavādeḥ.*

(2) Voir Pāṇini, iii, 3, 172 *çaki liḍ ca.*

(3) *anyatvaviçeṣād eva phalahetubhāvo nānyatvasāmānyāt* (?) ; ou *paratvaviçeṣeṇa....*

(4) En introduisant une négation p. 91, l. 6, à la fin (*thal-bar mi hgyur-ro*), on obtient une version plus aisée : « Comme il n’y a naissance qu’en raison d’une chose appartenant à la même série et génératrice, il est faux que nous soyons entraînés à cette conséquence de la production indéterminée, de la pousse de riz par la graine d’orge, de la pousse de riz par la tige creuse du riz ... ».

Cette explication est inadmissible (91,7)

En effet, ce qui est la cause de la pousse de riz, c'est la graine de riz, et point autre chose ; l'effet de la graine de riz, c'est la pousse de riz et point autre chose : cette détermination (*niçcaya*, *niyama*), d'où la tenez-vous ? C'est là tout ce que nous demandons au partisan de la cause et de l'effet (1).

Il nous répondra : Du fait qu'on constate cette détermination.

Nous redemanderons (2) : Mais comment (en vertu de quel principe) constate-t-on semblable détermination ? Répondre tout uniment : « Parce qu'on constate cette détermination, pour cette raison on la constate », sans indiquer la raison d'être de cette détermination, ce n'est pas le moyen d'écarter quoi que ce soit des critiques formulées. (91,12)

En outre, la catégorie ' non-identité ' (*paratva*), exempte de détermination, est bien établie (connue), et elle détruit le système de [notre adversaire] (3). L'auteur le montre en disant : (91,16)

16. « Vous n'admettez pas que l'orge, le *keçara* (4), le *kiṃçuka* (5), etc., produisent la pousse de riz ; ils ne sont pas capables [de la produire] ; ils ne font pas partie d'une même série [avec elle] ; ils ne [lui] sont pas pareils : de même ces qualités manquent à la graine de riz, parce qu'elle est ' autre ' [que la pousse] » (6).

De même que l'orge, le *keçara*, le *kiṃçuka*, etc., parce qu'ils sont ' autres ', ne sont pas, à votre avis, producteurs de la pousse de riz, ne sont pas doués de la capacité de produire la pousse de riz, ne font pas partie d'une même série [avec elle], ne [lui] sont pas pareils ; de même la graine de riz ne possède pas les caractères spéciaux qui viennent d'être énumérés, parce qu'elle est autre.

(1) phalahetuvādin

(2) paryanuyoga.

(3) aparicchinnaviçeṣaṃ paratvasāmānyaṃ prasiddham, tad eva... (?).

(4) Rottleria tinctoria, Mimusops Elengi, Mesua ferrea.

(5) Butea frondosa.

(6) Le *Subhāsitasaṃgraha* nous fournit le dernier mot de cete kārikā : *paratvāt*. On peut reconstituer

- - ⏑ - ⏑ yavakeçarakiṃçukādeḥ
çālyaṅkurasya janakatvam aniṣṭam eva

(92,8) Jusqu'ici l'auteur a exposé des objections en envisageant, comme si elle était prouvée (1), la ‘ différence ’ [de la cause et de l'effet] qu'admet l'adversaire ; maintenant, il établit l'impossibilité de la différence des cause et effet.

17. « La pousse n'existe pas en même temps que la graine. Comment donc la graine serait-elle autre [que la pousse], en l'absence [d'une pousse] qui soit autre ? Par conséquent, dans votre système, la pousse ne naît pas de la graine. Il faut donc rejeter l'hypothèse de la naissance en raison d'autrui » (2).

(92,16) On constate que l'ami et l'ennemi, tous deux existants, sont ‘ autres ’ l'un à l'égard de l'autre (3) ; mais la graine et la pousse ne sont pas de la sorte perçues ensemble, car la pousse n'existe pas que la graine ne soit transformée. Puisque donc la pousse n'existe pas en même temps que la graine, il n'y a pas pour la graine qualité d'être ‘ autre ’ relativement à la pousse. Et cette qualité lui manquant, il est faux que la pousse naisse [en raison] d'un autre. Et par conséquent, il faut rejeter l'hypothèse de la naissance [en raison] d'un autre.

(93,4) Ce point est exposé [par Nāgārjuna] (4) :

« La nature propre des choses n'existe pas lors (5) de [leurs] *pratyayas*, etc. ; la nature propre des choses n'existant pas, comment [les *pratyayas*] pourraient-ils être d'une nature différente [de celle des effets] ? »

---

(1) Page 92, l, 9. *grub grub ltar* ?

(2) Cité dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 20

asty aṅkuraç ca na samānakālo
bījaṃ kutaḥ paratayāstu vinā paratvaṃ /
janmāṅkurasya na hi sidhyati tena bījāt
saṃtyajyatāṃ parata udbhavatīti pakṣaḥ

(3) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 78.11 : vidyamānayor eva hi maitropagrāhakayoḥ (*ñer-spas* ?) parasparāpekṣaṃ paratvam, na caivaṃ bījāṅkurayor yaugapadyam...

(4) *Madhyamakaçāstra*, i, 3 (*Vṛtti*, p. 78.1)

na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate /
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate //

(5) Ou : ‘ dans [leurs] pratyayas ’ ; voir page suivante, n. 2.

‘ *Pratyayas*, etc. ’, c’est-à-dire la cause, ou les *pratyayas*, ou le complexe de la cause et des *pratyayas*, ou n’importe quel autre [principe de production]. [Aussi longtemps que leur] nature propre n’est pas transformée, la nature propre des effets n’existe pas, parce qu’ils ne sont pas nés. Cette [nature propre] n’existant pas, la qualité d’être autre [que l’effet] n’existe pas pour les *pratyayas*, etc. (1).

Le locatif [*pratyayādiṣu*, dans la kārikā de Nāgārjuna], s’explique par la règle : *yasya ca bhāvena bhāvalakṣaṇam* (2). (93,13)

Lorsqu’existent [les *pratyayas*, etc.], réceptacle (3), alors la nature propre des effets ne se trouve pas dans les *pratyayas*, etc., comme le fruit du jujubier [se trouve dans] un vase d’airain (4). Tel est le sens.

Si ceci ne se trouve pas dans cela, ceci ne naît pas de cela, comme, par exemple, l’huile de sésame [ne naît pas] du sable (5). [Nāgārjuna] l’a dit (6) :

« Si, quoique n’existant pas, l’effet naît des *pratyayas*, pourquoi ne naîtrait-il pas des non-*pratyayas* ? »

Notre maître a, dans cette stance, réfuté cette hypothèse du réceptacle [constitué par les *pratyayas*] : aussi ne la traiterons-nous pas au long et en détail.

Mais, dira-t-on, il est inexact que, comme vous l’avez dit, la pousse n’existe pas en même temps *(samānakāla)* que la graine. Car, de même que l’ascension et la descente du fléau de la balance, simultanément *(ekakāla)*, la pousse naît quand la graine périt (7). (94,6)

---

(1) tadabhāve pratyayādīnām (°ādiṣu) paratvaṃ nāsti,

(2) *Pāṇini*, iii, 3, 37 : « By the action of whatsoever the time of another action is indicated, that takes the seventh case-affix » (S. C. Vasu). « Auch dasjenige steht im Locatif, durch dessen Sein ein anderes Sein näher gekennzeichnet wird » (Böhtlingck) — *goṣu duhyamāneṣu gatāḥ, dugdhāsv āgatāḥ.*

(3) *yadāçrayo ’sti* (?). Voir Çarad Chandra sub voc. *gzhi.*

(4) *kāṃsyadroṇa-badaravat* (?) — ou *kolavat.*

(5) Exemple classique. — Lire p. 93, l. 18 : *bye-ma-dag-las* (?) (sikatābhyas).

(6) *Madhyamakaçāstra*, i. 12 (*Vṛtti*, p. 87.13)
athāsad api tat tebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate /
apratyayebhyo ’pi kasmān nābhipravartate phalam //

(7) bīje nirudhyamāne.

De même, au moment même où la graine périt, à ce moment même, simultanément, la pousse naît. Par conséquent, la destruction de la graine et la naissance de la pousse étant simultanées, graine et pousse existeront en même temps ; et, par conséquent, elles seront autres.

(94,13) L'auteur explique cette opinion de l'adversaire :

18 a-c. « De même que, ainsi qu'on peut le voir, il est inexact que l'ascension et la descente des fléaux de la balance n'aient pas lieu en même temps, de même [auront lieu en même temps] la destruction et la naissance de ce qui engendre et de ce qui est engendré ».

Donc l'objection [de non-simultanéité de la graine et de la pousse] ne tient pas.

(94,17) [Nous répondons] : même dans ce cas,

18 d. « Si [les mouvements du fléau] sont simultanés, ici [,pour la destruction et la naissance], il n'y a pas simultanéité. [L'exemple] est mauvais ».

Si on pense que, en vertu de l'exemple de la balance, la naissance et la destruction de ce qui est engendré et de ce qui engendre sont simultanées, cela n'est pas. — Pourquoi ? dira-t-on. — Si, dans l'exemple de la balance, l'ascension et la descente sont simultanés (admettons-le), néanmoins il n'y a pas simultanéité dans le sujet de l'exemple (1). Donc, ce [que vous dites] n'est pas justifié.

(95,3) Comment cette simultanéité n'existe pas, l'auteur le montre (2) :

19 a-c. « Si vous voulez que ce qui naît soit inexistant, puisqu'il tend à la naissance, et que ce qui périt soit existant, puisqu'il

(1) dpe-las byuṅ-bai don dṅos-po la. — *arthabhāva* (?) = sujet, voir Monier Williams.

(2) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 545.9 (à propos de la ' réincarnation ' du *vijñāna*)

janmonmukhaṃ na sad idaṃ yadi jāyamānaṃ
nāçonmukhaṃ sad api nāma nirudhyamānam /
iṣṭaṃ tadā katham idaṃ tulayā samānaṃ
kartrā vinā janir iyaṃ ca na yuktarūpā //

tend à la destruction, comment ceci sera-t-il semblable à la balance ? »

‘ Ce qui naît ’, étant tourné *(unmukha)* vers la naissance, est à venir ; ‘ ce qui périt’, étant tourné vers la destruction, est actuel. Par conséquent, ce qui n’existe pas, n’étant pas né, naît, et ce qui existe, étant actuel, périt.

Et s’il en est ainsi, comment ce cas serait-il semblable à celui de la balance ? Les deux fléaux existent actuellement ; les deux actions d’ascension et de descente peuvent donc être simultanées ; tandis que la graine, actuelle, et la pousse, à venir, n’existent pas simultanément. Donc le cas n’est pas comparable à celui de la balance.

Soit, dira-t-on, nous admettons que les deux choses (*dharma*, graine et pousse) ne sont pas simultanées, mais, cependant, leurs actions [destruction et naissance] sont simultanées. — Non pas. Car nous n’admettons pas que leurs actions soient distinctes de la chose (1). (95,16)

En outre, (95,19)

19 d. « Cette naissance sans ‘ faiseur ’ est inadmissible » (2).

Le ‘ faiseur ’ de cette prétendue action de naissance, à savoir la pousse, étant à venir, n’existe pas. Ceci posé, cette [action], n’ayant pas de point d’appui *(āçraya)* n’existe pas ; n’existant pas, comment pourrait-elle être simultanée à la destruction ? Donc, il est inadmissible que les deux actions [,destruction et naissance,] soient simultanées.

Comme le dit [Nāgārjuna] (3) : (96,5)

« S’il existait quelque part un être quelconque non né, cet [être] pourrait naître. Cet être n’existant pas, qu’est-ce qui pourra naître ? »

---

(1) L’existence du momentané réside uniquement dans son acte.

(2) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 19.$_{13}$ et p. 545.

(3) *Madhyamakaçāstra* vii. 17. *Vṛtti*, p. 160.$_{16}$

yadi kaç cid anutpanno bhāvaḥ saṃvidyate kva cit /
utpadyeta sa, kiṃ tasmin bhāva utpadyate ’sati //

Voici le sens de ce [çloka]. S'il existait quelque part, avant que de naître, non né, un être quelconque, — soit la pousse, — cet [être] pourrait naître. Mais, avant que de naître, n'importe quoi n'importe où ne peut être tenu pour existant, précisément parce qu'il n'est pas né. Par conséquent n'existe pas, avant que de naître, l'être qui serait le point d'appui de l'action de naissance, et s'il n'existe pas, qu'est-ce qui pourra naître ?

Le mot *tasmin*, caractérisant *bhāva*, est en accord (1) ; — *bhāva* est au locatif ; — *asati* caractérise aussi *bhāva :* le mot *kim* doit être mis en rapport avec *utpadyeta ;* — ' l'être n'existant pas, qu'est-ce qui pourra naître ? ', c'est-à-dire : ' rien ne pourra naître '.

(97,1) Mais, dira-t-on, l'*Āryaçālistambasūtra* ne fournit-il *(upanyas)* pas cet exemple de la balance, disant en propres termes que « la pousse naît au moment même où périt la graine, à la façon dont s'élèvent et s'abaissent les fléaux de la balance ? » (2)

Cela est vrai ; il donne cet exemple ; mais ce n'est pas pour enseigner la ' naissance par un autre ', ou pour enseigner la ' naissance d'une essence ' *(svalakṣaṇa) ;* c'est, au contraire, pour mettre en lumière la nature illusoire de la production en raison d'une cause simultanée (3), [production] qu'on admet sans l'examiner (4). Comme il est dit dans le *Catustava* (5) :

---

(1) *samānādhikaraṇa.*

(2) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 142, ad finem : kathaṃ nocchedataḥ ? na ca pūrvaniruddhād bījād aṅkuro niṣpadyate, nāpy aniruddhād bījāt : api ca bījaṃ ca nirudhyate, tasminn eva samaye 'ṅkuraç cotpadyate, tulādaṇḍonnāmāvanāmavat.

Le sūtra établit qu'il n'y a pas *uccheda*, interruption, dans le pratītyasamutpāda.

Même doctrine dans *Abhidharmakośa*, MS. Soc. AS. fol. 222 a : bījāṅkuranirodhanyāyena . ekasminn eva kṣaṇe bījaṃ nirudhyate 'ṅkuraç cotpadyate, tulādaṇḍanāmonnāmavat, nāçotpādayoḥ samakālatvāt.

(3) cig-car-du brten-nas hbyuṅ-ba — *cig-car-du* = simultaneously, at once, on a sudden.

(4) *avicārya siddha*. C'est-à-dire qui ne supporte pas l'examen, que le ' monde ' admet sans l'examiner.

(5) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 108

niruddhād vāniruddhād vā bījān nāṅkurasaṃbhavaḥ /
māyotpādavad utpādaḥ sarva eva tvayocyate //

MS. bījād aṅkurasaṃbhavaḥ.

« La pousse ne naît ni de la graine détruite, ni de la graine non détruite : aussi avez-vous enseigné que toutes les naissances sont semblables à la production d'une magie ».

On répondra : la graine et la pousse n'existent pas ensemble (1) ; (97,13) par conséquent ne sont pas ' autres ' ; par conséquent il ne convient pas que [l'une] naisse [de l'autre]. Mais quand [des choses] existent ensemble, [elles] sont autres ; et il y aura naissance. Par exemple, la connaissance visuelle *(cakṣurvijñāna)* et les autres [phénomènes] qui se produisent avec elle *(sahabhū)*, sensation *(vedanā)*, etc. [*saṃjñā*...]. L'œil [etc.], et la couleur *(rūpa)*, etc., et les *sahabhūs* (sensation, etc.), engendrent au même moment *(samānakāla)* la connaissance visuelle [etc.] ; et de même, l'œil, etc., et la pensée (2) sont au même moment causes (*pratyayas*) de la sensation et [autres *sahabhūs*].

Il n'en est rien. — Pourquoi ? dira-t-on. (98,1)

20. « Si la qualité d'être ' autre ' existait dans la connaissance visuelle (*cakṣurdhī*) relativement à ses générateurs, simultanés, [à savoir] l'œil et les *saṃjñā* et autres *sāhabhūs*, [de deux choses l'une :] ou [la connaissance visuelle] existe : et elle n'a que faire d'être produite ; ou elle n'existe pas : et nous avons dit le défaut de [cette hypothèse] ».

Si on soutient que l'œil, etc., et la *saṃjñā*, etc., existant simultanément avec elle, sont les *pratyayas* d'une connaissance visuelle actuelle, alors il y a bien qualité d'être autres [pour ces *pratyayas*] relativement à cette [connaissance] qui existe. Mais il n'y a aucun avantage à naître pour ce qui existe. Donc elle ne naît point.

Que si, pour éviter cette négation de la naissance, vous n'admettez pas que cette [connaissance] existe, alors l'œil, etc., ne sont pas ' autres ' que la connaissance inexistante. C'est le défaut que nous avons déjà relevé.

Par conséquent, quand on soutient la production en raison d'un (98,1) ' autre ', même quand il y a ' qualité d'être autre ' (*paratva*), il

(1) cig-car-du.

(2) *citta* = *vijñāna* = *cakṣurvijñāna*, etc.

n'y a pas naissance, et par suite de l'absence [de naissance], il n'y pas dualité ; quand il y a naissance, il n'y a pas *paratva*, et par suite de l'absence de [*paratva*], il n'y a pas non plus dualité : donc, de toute façon, les choses extérieures n'existant pas, il y a vacuité des choses extérieures; et, par suite, il ne reste que des mots (1).

Par conséquent cette idée [de la production en raison d'un autre] est inadmissible.

(98,20) Maintenant, ... (2) l'auteur dit :

21. « A supposer que le générateur, produisant un effet (3) différent [de lui], soit cause, il le produira ou existant, ou n'existant pas, ou possédant cette double nature [d'existant et de non-existant], ou privé de cette double nature. Si [l'effet] existe, il n'a que faire d'un générateur ; s'il n'existe pas, que peut lui faire ce générateur ? que peut-il lui faire, s'il possède ou ne possède pas la double nature [d'existant et de non existant] ? »

(99,6) D'abord, la cause génératrice n'engendre pas un effet existant, en raison de l'objection formulée ci-dessus :

« Il est inadmissible que ce qui est né naisse à nouveau »

et le reste (4). Par conséquent ce qui existe n'a que faire des *pratyayas*.

(99.10) Si l'effet (5) n'existe pas, que peuvent lui faire ces générateurs ? [Rien], pas plus qu'à une corne de lièvre, puisqu'il n'existe pas. — Comme il est dit [par Āryadeva, daus le Çataka] (6) :

---

(1) A vrai dire, je ne sais que faire de *soṅ-soṅ-nas* (gantvā = soṅ-nas) de la ligne 18. — La conclusion (vide des choses extérieures, *phyi-rol)* est étrange, car les derniers exemples (*cakṣurvijñāna*, etc.) sont ' internes ' (*ādhyātmika*). Faut-il lire *pha-rol* dans le sens de *para*, adversaire ?!

(2) Comment faut-il entendre les lignes $98._{20}$ et $99._{1}$: idānīṃ hetuphalayoḥ (*abl.*) hetuphalāpekṣaṣya kālasya abhāvaṃ deçayitum....

(3) *janya*, *utpādya*.

(4) Voir ci-dessus *ad* $82_{,5}$.

(5) Les xylographes portent à tort *bskyed-par byed-pa*.

(6) Cité *Madhyamakavṛtti*, $393._{14}$

stambhādīnām alaṃkāro gṛhasyārthe nirarthakaḥ /
satkāryaṃ yasyeṣṭaṃ yasyāsatkāryam eva ca //

« Il est bien inutile qu'il orne des piliers, etc., pour la maison, celui qui affirme ou nie l'existence de l'effet ».

Et dans le Madhyamaka (1) :

« Quel effet, existant ou n'existant pas en soi, la cause pourra-t-elle engendrer ? Or, ce qui n'engendre pas ne saurait être cause ; la causalité n'existant pas, de quoi y aura-t-il effet ? »

S'il possède la double nature, qu'est-ce que les *pratyayas* peuvent lui faire ? L'objection formulée ci-dessus s'applique [à cette hypothèse]. (99,20)

Dualité = double nature ; dualité = ce qui participe à la dualité (2).

Le fait d'être revêtu de l'existence et de la non-existence ne peut se produire en un moment donné pour une même [chose]. Une chose revêtue de cette [dualité] n'existe pas. Et puisqu'elle n'existe pas, que peuvent lui faire les *pratyayas* générateurs ?

Comme il est dit dans le Traité (3) :

« Comment le nirvāṇa pourrait-il être et existence et non-existence ? Ces deux n'existent pas ensemble, comme la lumière et l'obscurité ».

Et dans le même sens (4) :

« Un agent existant et non-existant n'accomplit pas un acte

---

(1) ou *Çāstra*, XX, 21 et 22, *Vṛtti*, p. 404.11

phalaṃ svabhāvāsadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati /
phalaṃ svabhāvāsadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati //
na cājanayamānasya hetutvam upapadyate /
hetutvānupapattau phalaṃ kasya bhaviṣyati //

(2) La stance porte sans doute le mot *dvitva.* ' dualité ' (*gñis-ñid*), glosé par *dvibhāva* ' nature de deux ' (*gñis-kyi dṅos-po*). — Par ' dualité ', il faut entendre ' ce qui réside dans la dualité ', *dvitve bhavatīti dvitvam.*

(3) *Madhyamakaçāstra* XXV. 14 (*Vṛtti*, p. 532.8)

bhaved abhāvo bhāvaç ca nirvāṇa ubhayaṃ katham

(Notre texte lit *nirvāṇam*).

La deuxième ligne manque dans les mss. sanscrits. On peut la reconstituer

na tayor ekatrāstitvam ālokatamasor yathā (?)

(4) Ibidem VIII. 7 et p. 185.5

kārakaḥ sadasadbhūtaḥ sadasat kurute na tat /
parasparaviruddhaṃ hi sac cāsac caikataḥ kutaḥ //

existant et non-existant ; existence et non-existence sont contradictoires : comment pourraient-elles se trouver ensemble ? »

(100,12) L'effet qui ne possède pas la double nature, qui ' ni n'existe, ni n'existe pas ', qu'est-ce que ces *pratyayas* pourraient faire à cet [effet] qui ne possède ni [existence] ni [non-existence] ? Car l'effet qui est dépouillé d'existence et de non-existence n'existe pas. — Comme ' l'existence plus la non-existence ' n'existent pas, la négation de l'une et de l'autre : ' exempt d'existence, exempt de non-existence ' ne donne aucune détermination (1). En effet, comme cette dualité [existence et non-existence] n'est pas établie, une chose ' exempte d'existence et exempte de non-existence ' est impossible.

Comme dit [Nāgārjuna] (2) :

« Cette définition du nirvāṇa, ' ni non-existence, ni existence ', n'est admissible que si ' l'existence et la non-existence ' sont établies ».

(101,3) Notre adversaire prend la parole : Tous les arguments, quels qu'ils soient, que nous présentons pour établir la production [des choses] sont entièrement consumés par le feu de votre esprit, comme du bois sec arrosé d'huile. Nous renonçons à apporter du combustible d'argument (3) pour atiser le feu de votre sagesse ! Et si [vous répondez] : « N'est-il pas certain que, faute de l'enseigner rationnellement, une thèse (4) n'est pas prouvée », nous dirons : Ce n'est pas le cas ; car, pour les [vérités] qui sont reçues dans le monde, on n'a que faire d'arguments, car la manière de voir (5) du monde est revêtue d'une grande force.

(101,10) L'auteur expose cette objection :

22. « Comme le monde, se reposant sur l'aperception directe (6),

---

(1) na bhāvo nābhāva iti tayoḥ pratiṣedhān na kiṃ cid eva viçeṣaṇam [prāpnoti

(2) *Madyamakaçāstra* XXV. 15, *Vṛtti*, p. 532.13
naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam iti yā 'ñjanā /
abhāve caiva bhāve ca sā siddhe sati sidhyati //

(3) yuktīndhana.

(4) vivakṣitārtha.

(5) darçana.

(6) raṅ lta la gnas = *svadarçanasthita*. — Voir note suivante.

est considéré comme faisant autorité, on n'a que faire ici d'exposer des preuves. Le monde considère qu'un ' autre ' est produit par un ' autre '. Par conséquent, il y a ' naissance d'un autre '. Sur ce point, pas besoin de preuve ».

Dans les cas où il se repose seulement sur l'aperception directe, le monde entier est revêtu d'une très grande force. Or il voit qu'il y a bien ' naissance d'un autre '. C'est pour le non-évident qu'il est nécessaire d'établir des preuves, et non pour l'évident (1). Par conséquent, à défaut même d'argumentation, les choses naissent d'un autre.

A cette objection [on répondra] : Les hommes qui ne compren- (101,19)
nent pas exactement le sens du Traité (2) ; chez lesquels, au cours de la transmigration sans commencement, la croyance à l'existence (*bhāvavāsanā*) (3) a été déposée et a mûri ; qui adhèrent à l'existence (*bhāvābhiniveçā*) ; qui, dépourvus d'amis spirituels (4), ne supportent pas la révélation [de la vacuité] ; qui se fondent sur l'accusation injuste [portée contre la vacuité] de contradiction avec le monde, — ces hommes, voyant qu'il est impossible de les faire revenir sur cette accusation injuste de contradiction avec le monde, sinon en exposant les nombreuses et vastes manières de pensée du monde, — l'auteur entreprend d'exposer les caractères du domaine où porte la contradiction du monde (5), et, envisageant les rapports des deux vérités (6), il dit :

23. « Les choses portent une double nature qui est constituée par la vue exacte et par la vue erronée. Le domaine de ceux qui voient juste est appelé ' réalité ', de ceux qui voient faux, ' vérité d'erreur ' » (7).

---

(1) *pratyakṣa*. — Nous trouvons peut-être ici la justification de la traduction proposée ci-dessus : ' aperception directe '.

(2) *Madhyamaka* ou *Çāstra*.

(3) Voir, par exemple, *Bodhicaryāvatārapañjikā*, IX. 33, p. 424.

(4) Le texte porte seulement *mdza-po*. — Corriger peut-être *mdza-bo*.

(5) lokabādhāviṣayaṃ saviçeṣaṃ.

(6) satyavyavasthānam adhikṛtya.

(7) Cité dans *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 361.4

samyaṅmṛṣādarçanalabdhabhāvaṃ
rūpadvayaṃ bibhrati sarvabhāvāḥ /
samyagdṛçāṃ yo viṣayaḥ sa tattvaṃ
mṛṣādṛçāṃ saṃvṛtisatyam uktam

(102,12) Les Bouddhas Bhagavats, qui connaissent exactement la nature propre des deux vérités, enseignent une double nature propre de toutes les choses (1), internes et externes, *saṃskāras* et pousses, etc., à savoir la relative (*sāṃvṛta*) et la véritable (*pāramārthika*). La véritable est constituée (2) par le fait qu'elle est l'objet de cette sorte de savoir qui appartient à ceux qui voient juste : mais elle n'existe pas en soi. (3) — Et c'est là une des natures [des choses]. — L'autre est constituée par la force de la vue fausse des hommes ordinaires (*pṛthagjana*), dont l'œil intellectuel est complètement couvert par la taie de l'ophtalmie (*timira*) de l'ignorance (4) : elle n'existe pas en soi, mais seulement de la manière dont existe par exemple une chose qui est l'objet de la vision des enfants. — Toutes ces choses prennent donc ces deux natures.

(103,4) De ces deux natures, celle qui est le ' domaine ' de ceux qui voient juste, c'est la réalité, c'est-à-dire c'est la vérité véritable, — dont on va expliquer les caractères spécifiques. Celle qui est le domaine de ceux qui voient faux, c'est la vérité d'erreur.

(103,7) Ayant ainsi défini les deux vérités, comme il y a dualité parmi ceux qui voient faux, les uns voyant juste et les autres faux, pour expliquer la dualité de la connaissance [fausse] et de l'objet qu'elle saisit, l'auteur dit :

24. « Et ceux qui voient faux sont de deux espèces, ceux dont l'organe [de vision, etc.] est clair, ceux dont l'organe est vicieux. La connaissance de ceux dont l'organe est vicieux est tenue pour fausse relativement à la connaissance de ceux dont l'organe est en bon état ».

' Ceux dont l'organe est clair ', — c'est-à-dire qui sont exempts d'ophtalmie, non endommagés par la jaunisse, etc., — saisissent exactement les objets extérieurs. Pour ceux dont les sens sont vicieux, c'est le contraire. Et par rapport à la connaissance de

(1) Voir *ibidem*, p. 360.8 : sarva evāmī ādhyātmikā vā bāhyā vā bhāvāḥ....

(2) ātmabhāvaṃ labhate.

(3) na svātmyena siddham.

(4) avidyātimirapaṭala. — Voir ci-dessus *ad* 74.17 et 75.3 et 104.1.

ceux dont l'organe est en bon état, la connaissance de ceux dont l'organe est vicieux est considérée comme connaissance fausse.

De même que la connaissance des [hommes qui voient faux] est de deux espèces, exacte et inexacte, de même il en est pour l'objet [de cette connaissance]. C'est ce que va montrer l'auteur : (104,1)

25. « Ce que le monde considère comme perçu par les six organes exempts de trouble, cela est vrai du point de vue du monde ; le reste, du point de vue du monde, est tenu pour faux » (1).

L'ophtalmie *timira* (2), la jaunisse, etc., certains aliments (grenouilles) (3), etc., sont les causes internes de trouble des organes [œil... odorat]. L'huile, l'eau, le miroir, le son répété dans les cavernes des montagnes (4) et [ailleurs], les rayons du soleil dans certaines conditions de temps et de lieu, etc., sont les causes externes troublant les organes ; en l'absence de causes internes de trouble de l'organe, ces causes font qu'il perçoit des reflets, des échos, des mirages, la lune dans l'eau, etc. De même les formules et les herbes, etc., employées par un homme habile dans les magies optiques, etc.

Les causes qui troublent le *manas* [sixième sens] sont les mêmes (5) ; en outre, les systèmes et [propositions] (6) construits par un inorthodoxe, et les faux raisonnements (7). Quant aux rêves, etc., on en parlera ci-dessous (*ad* 140.3.) (104,17)

---

(1) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 353.13

vinopaghātena yad indriyāṇāṃ
saṇṇām api grāhyam avaiti lokaḥ /
satyaṃ hi tal lokata eva çeṣaṃ
vikalpitaṃ lokata eva mithyā //

(2) *timira* = ' darkness of the eyes, partial blindness (a class of morbid affections of the coats [paṭala] of the eye' *(Monier Williams)*; J. Jolly, *Medicin* dans *Grundriss*, p. 113. — Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 493.2 : atha vā timirakāmalādyupahatendriya....

(3) Les xylographes portent *da-du-ra* ?? — M. Max Walleser suggère *dardura* ; comparer Suçruta, i, 13 (I, p. 41.9 de l'édition de 1835).

(4) çailaguhā.

(5) La connaissance dite du *manas (manovijñāna)* est en fonction des connaissances visuelle, etc.

(6) siddhāntādi. — ' Inorthodoxe ' : yaṅ-dag-pa ma yin-pa,

(7) anumānābhāsa.

(104,20) Donc, disons-nous, l'objet (*artha*) que le monde considère comme perceptible à cette hectade d'organes (1) exempte des causes susdites de trouble des organes, cet objet est vrai du point de vue du monde ; mais non pas par rapport aux Āryas. Quant aux reflets, etc., qui, lorsque les organes sont troublés, apparaissent comme de réels objets (2), ils sont faux par rapport au monde même.

(105,7) Maintenant, voulant expliquer ce qui vient d'être dit par un exemple, l'auteur ajoute :

26. « Les conceptions imaginaires des hérétiques (*tīrthikas*) troublés par le sommeil de l'ignorance, — comme l'*ātman* (3) — et les conceptions imaginaires comme les magies optiques, les mirages, etc., sont également inexistantes du point de vue même du monde ».

Les hérétiques, désirant pénétrer dans la réalité, désirant monter au plus haut (*prakarṣagamana*) en déterminant avec précision et sans erreur la naissance, la destruction, etc., des choses, lesquelles sont admises par les ignorants, jusqu'aux vachers et aux femmes (4), — semblables à un homme qui grimpe à un arbre en passant de branche en branche, — tombent par une grande chute dans les gouffres des mauvaises doctrines ; et, faute de voir les deux vérités, ils n'arrivent pas au fruit. Par conséquent, leurs conceptions, par exemple les trois qualités (*guṇa*) [des Sāṃkhyas], etc., n'existent pas au point de vue de la ' vérité relative du monde ' (*lokasaṃvṛtisatya*) (5).

(106,2) Par conséquent, ici,

27. « De même que la perception de ceux qui souffrent d'ophtalmie (*taimirika*) n'infirme pas la connaissance de ceux dont les

(1) indriyaṣaṭkena grāhya.

(2) viṣayarūpeṇa.

(3) *bdag-ñid ji-bzhin*. La traduction proposée ne me satisfait que médiocrement, — Peut-être = *yathāsvam* = chacun à sa manière, chacun pour soi ; comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 353,11.

(4) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 418 12 : āgopālāṅganādiko hi jano yasmāt saṃbhavaṃ vibhavaṃ ca paçyati... (Dans la note, lire *yan chad)*.

(5) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 492-493

yeux sont sains (*ataimirika)*, de même la pensée de ceux à qui est caché le savoir immaculé n'infirme pas la pensée immaculée » (1).

La négation de la ' naissance d'un autre ' formulée ci-dessus n'est pas faite en se plaçant au point de vue du monde, mais bien en acceptant la vision des Āryas. Puisque cette négation de la naissance comporte cette distinction, alors, de même que la perception de l'existence des cheveux, etc., par les *taimirikas*, n'infirme pas la connaissance de ceux qui ne sont pas *taimirikas*, de même la connaissance des hommes ordinaires qui sont dépourvus du pur savoir (*anāsrava jñāna*) n'infirme pas la vision pure ; et, dans un tel domaine, il n'y a pas infirmation par le monde [de l'Ārya]. — Par conséquent, notre adversaire est un objet de risée pour les sages !

Il a donc été dit qu'il y a deux vérités, et que, d'après la distinc- (106,$_{16}$)
tion de la *saṃvṛti* et de la *paramārtha*, les choses ont une double nature. — Maintenant voulant expliquer la ' vérité erronée du monde ' (*lokasaṃvṛtisatya*), l'auteur dit :

28. « L'erreur, voilant la nature propre, est [nommée] *saṃvṛti ;* ce qui, étant artificiel, apparaît comme vrai par cette [*saṃvṛti*], le Muni l'a déclaré ' vrai au point de vue de la *saṃvṛti* (*saṃvṛtisatya*), et l'objet artificiel [il l'appelle] aussi *saṃvṛti* » (2).

' Erreur ' (*moha*), ce qui fait que les créatures se trompent [*mohayati*] dans la vue des choses comme elles sont (3). [Ou]

---

(1) Cité dans *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 369.$_{15}$
na bādhate jñānam ataimirāṇāṃ
yathopalabdhaṃ timirekṣaṇānām /
tathāmalajñānatiraskṛtānām
dhiyāsti bādho na dhiyo 'malāyāḥ //

(2) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 353 $_3$
mohaḥ svabhāvāvaranād hi saṃvṛtiḥ
satyaṃ tayā khyāti yad eva kṛtrimam /
jagāda tat saṃvṛtisatyam ity asau
muniḥ padārthaṃ kṛtakam ca saṃvṛtim //
Le tibétain, dernière ligne : *kṛtrimabhūtaṃ padārtham eva sāṃvṛtam* (ou *saṃvṛtitaḥ*).

(3) Le *daṅ* (= *ca*) de la ligne 6 est embarassant.

l'ignorance, ayant pour caractère de voiler la vue de la vraie nature, en attribuant (1) une nature propre de chose (*bhāvasvarūpa*) qui n'existe pas, c'est la *saṃvṛti*. Ce qui, en raison de cette *saṃvṛti*, apparaît comme vrai, apparaît comme ayant une nature propre bien que n'en ayant pas, cela est vrai au point de vue de la *saṃvṛti* du monde, lequel est dans l'erreur ; cela est artificiel, ' produit en raison des causes ' (*pratītyasamutpanna*). Il y a des choses ' produites en raison de ', par exemple les reflets, les échos, etc., qui apparaissent comme fausses, à ceux mêmes qui sont revêtus de l'ignorance ; d'autres, au contraire, la couleur (bleu, etc.), la pensée, la sensation et le reste, apparaissent comme vraies. Mais d'aucune façon la nature vraie n'apparaît à ceux qui sont revêtus de l'ignorance. Et tout ce qui est faux au point de vue de la *saṃvṛti*, cela n'est pas *saṃvṛti-satya*.

(107,17) De la sorte, l'ensemble des ' éléments constitutifs de l'existence ' (*bhavāṅga*), par la force de ' l'ignorance souillée ' (*saṃkliṣṭāvidyāvaçena*) (2), constitue la ' vérité de *saṃvṛti* '.

(107,19) Cette [*saṃvṛti*], — pour les Çrākakas, les Pratyekabuddhas et les Bodhisattvas, qui ont abandonné ' l'ignorance souillée ' et qui voient les *saṃskāras* comme ayant le même mode d'existence que les reflets, etc., — est artificielle et non pas véritable, car il n'y a pas [dans ces Āryas] ' illusion sur la vérité ' (*satyābhimāna*). Les [objets] qui trompent les sots (*bāla*) ne sont que *saṃvṛti* (*saṃvṛtimātra*) pour ceux qui ne sont point [des sots], parce que ces objets sont, tout comme une magie optique, etc., produits par l'enchaînemént des causes.

(108,6) Cette [*saṃvṛti*], en vertu de l'activité de l'ignorance caractérisée par le 'voile du connaissable', et sans [qu'il y ait] d'ignorance caractérisée par le ' voile de souillure ' (3), apparaît aux Āryas qui se trouvent dans la sphère où il y a manifestation (*sābhāsagocara*) ; mais non point à ceux qui se trouvent dans la sphère exempte de

(1) adhyāropa.

(2) Voir *Bodhicaryāvatara*, ix, 47.

(3) *jñeyāvaraṇalakṣaṇavidyamatrasamacara* par opposition à la *saṃkliṣṭa* ou *kliṣṭavidya* (ou *kliṣṭajñana*) par *kleçavaraṇa*.

manifestation (*nirābhāsa*) (1). Pour les Bouddhas, qui sont parfaitement illuminés de toute manière sur les principes, nous soutenons que l'activité de la pensée et des succédanés de la pensée (*citta*, *caitta*) est définitivement arrêtée (2).

C'est ainsi que Bhagavat a enseigné le *saṃvṛtisatya* et le *saṃvṛtimātra*. Ce qui est réel (*paramārtha*) pour les hommes ordinaires n'est que *saṃvṛti* (*saṃvṛtimātra*) pour les Āryas qui se trouvent dans la sphère où il y a manifestation. La vacuité (*çūnyatā*), nature propre de cette [*saṃvṛti*, ou de cette manifestation], c'est la réalité pour les [Āryas]. Pour les Bouddhas, il y a seulement réalité, nature propre, et comme elle ne trompe pas, c'est la vérité réelle (*paramārthasatya*) : ils la connaissent chacun par une vue personnelle. La vérité de *saṃvṛti*, étant trompeuse, n'est pas vérité réelle. (108,11)

Ayant ainsi exposé la vérité de *saṃvṛti*, l'auteur veut exposer la vérité réelle. Or elle est indicible, elle n'est pas objet de connaissance; il est donc impossible de l'exposer en soi (3). Aussi, afin d'éclaircir, pour le profit de ceux qui désirent l'entendre, sa nature propre qui doit être personnellement expérimentée (*svasaṃvedya*), l'auteur donne un exemple : (109,1)

29. « Les choses fausses, cheveux, etc., qui sont imaginées par la vertu de l'opthalmie, la nature avec laquelle l'homme de vue pure les aperçoit, c'est la réalité. Sache qu'il en est ainsi ici [aussi] » (4).

Par la vertu de l'ophtalmie (*timira*) (5), le *taimirika* aperçoit,

---

(1) Voir *Mahavyutpatti* § 245.$_{252}$ (anābhāsa, nirābhāsa), *Laṅkāvatāra*, p. 54, 68 ; *Daçabhūmaka* une liste de 108 nirābhāsapada (pour expulser les deux āvaraṇas) dans *Nāmasaṃgītiṭīkā*. ad 63.

(2) Aussi l'activité des Bouddhas est-elle *nirābhoga*, ' exempte de toute démarche, de tout acte de se tourner vers '.

(3) dṅos-su = *vastutas*. — On a *paramārthatas* dans un passage parallèle du Bodhicaryāvatāra.

(4) Cité *Bodhicaryavatārapañjikā*, p. 365.$_{2}$
vikalpitaṃ yat timiraprabhāvāt
keçādirūpaṃ vitathaṃ, tad eva /
yenātmanā paçyati çuddhadṛṣṭis
tat tattvam ity evam ihāpy avaihi //

(5) Pour ce paragraphe, comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 364.

dans un vase de corne qu'il tient en main, des masses de cheveux en mouvement (1); désirant les enlever, il se donne grand peine en retournant le vase à plusieurs reprises (1). « Que fait-il ? » pense un homme aux yeux sains, qui s'approche et qui, même en regardant à l'endroit des cheveux, n'aperçoit pas ces aspects de cheveux : aussi ne conçoit-il aucune idée d'existence, de non-existence, de cheveux, de non-cheveux, de noir, etc., relative à ces cheveux. Ensuite, quand le *taimirika* explique au non-*taimirika* sa pensée : « Je vois des cheveux », alors, désirant écarter cette imagination, il est vrai que le non-*taimirika*, se plaçant au point de vue du *taimirika* (2), prononce une parole qui comporte une négation (3) : « Il n'y a pas là de cheveux » ; mais, en parlant ainsi, il ne porte aucune négation relative aux cheveux. La nature vraie des cheveux est ce que voit le non-*taimirika*, et non pas [ce que voit] l'autre (4).

(110,5) De même, la nature propre des *skandhas*, *dhātus*, *āyatanas*, etc., que perçoivent ceux qui ne voient pas la réalité, en raison de l'ophtalmie qu'est l'ignorance, c'est la nature relative (*sāṃvṛta*) de ces [*skandhas*]. La nature sous laquelle les Bouddhas, délivrés de toute trace d'ignorance, voient ces mêmes *skandhas*, etc., à la façon dont l'homme aux yeux sains voit les cheveux, c'est la vérité vraie de ces [*skandhas*].

(110,12) Mais, nous dira-t-on, semblable nature n'est-elle pas une non-vue ? Comment donc les [Bouddhas] voient-ils ? — Cela est certes vrai ; mais nous disons précisément qu'ils voient en ne voyant pas. Comme il est dit dans l'Introduction aux deux vérités (*Āryasatyadvayāvatāra*) (5) : « Si, ô devaputra, la vérité réelle pouvait réellement être objet de connaissance du corps, de la voix ou de l'esprit, elle ne mériterait pas le nom de vérité réelle, elle serait

(1) J'avoue mal comprendre les mots *hthsegs* etc., l. 10, et *bsgre*, etc., l. 14.

(2) taimirikopalabdhānurodhena.

(3) pratiṣedhaparaṃ vacanam.... Le sens est : « Une parole qui constitue pour le *taimirika* une négation ».

(4) Comparer *Bodhicaryāvatārapañjika*, p. 364, l. 10, où la leçon du manuscrit (note 4) est correcte.

(5-1) Cité dans *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 366.10-16.

vérité de *saṃvṛti*. Bien au contraire, ô devaputra, la vérité réelle est au-dessus de toute contingence (*vyavahāra*), exempte de distinction, de naissance, de destruction, de dénotabilité, de dénotation, de connaissabilité, de connaissance. La vérité réelle, ô devaputra, dépasse le domaine de la science de l'Omniscient avec son universalité et sa perfection (1). Comment est la vérité réelle, ce n'est pas à dire. Toutes les choses sont fausses et trompeuses. Il est impossible, ô devaputra, d'enseigner la vérité réelle. Et pourquoi ? Toutes ces choses, celui qui enseigne, ce qui est enseigné, celui qui est ' enseigné ', en réalité ne sont pas nées. Les choses, non nées, ne peuvent être dites par des choses non nées », et le reste.

Par conséquent (2), les caractères d'existence, de non-existence, de nature propre, de nature d'autrui, de vrai, de faux, d'éternité, d'anéantissement, de permanence (*nitya*), de non-permanence, de bonheur, de souffrance, de pureté, de non-pureté, de moi, de non-moi, de vacuité, de non-vacuité, de caractère, de caractérisable (*lakṣya*), d'unité, de différence (*anyatva*), de naissance, de destruction, etc., — ne sont pas applicables à la réalité (*tattva*). Car la nature propre de la [réalité] n'est pas perceptible. (111,11)

Par conséquent, dans l'examen de la réalité, ce sont les Āryas qui font autorité et non pas les non-Āryas (3). (111,18)

Cependant, dans l'intention d'expliquer [les caractères de] la ' contradiction par le monde ' (*lokabādhā*) (4), [l'auteur] admet que l'opinion (vision) du monde fait autorité dans l'examen de la réalité. Dans cette hypothèse, (112,1)

30. « Si le monde fait autorité, c'est que le monde voit la réalité : à quoi servent les autres, les Āryas ? à quoi sert le Noble Chemin ? — Les ignorants ne peuvent faire autorité ».

Du fait que le monde est admis comme autorité et qu'il voit la réalité, on doit admettre qu'il est débarrassé de l'ignorance, car

(1) Voir note 5, p. 36.
(2) Comparer *ibidem*, p. 366.17.
(3) Comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 2 ad finem.
(4) Littéralement : *lokasya bādhā*.

les ignorants ne font pas autorité. — On constate, en effet, que celui qui n'est pas instruit d'une chose ne fait pas autorité sur cette chose. par exemple, quand on examine des pierres précieuses, ceux qui ignorent cette [technique]. Et puisque les yeux et autres [moyens vulgaires de connaissance] suffisent à déterminer la réalité, il s'ensuit que l'application à la moralité, à l'Ecriture, à la réflexion, à la méditation, etc., est stérile en vue de l'intelligence du Noble Chemin (1). Or ce n'est pas le cas. Donc

31 a-b. « D'aucune façon le monde n'est autorité ; par conséquent, quand il s'agit de la réalité, il n'y a pas contradiction par le monde ».

D'après ce qui a été dit, le monde n'est, d'aucune façon, autorité quand il s'agit de la réalité. Par conséquent, quand il s'agit de la réalité, il n'y a pas contradiction par le monde (2).

(113,2) Mais dans quelles conditions y a-t-il donc contradiction par le monde ? — L'auteur dit :

31 c-d. « Il y a contradiction par le monde lorsqu'on nie une chose ' mondaine ' en se plaçant au point de vue du monde » (3).

Comme si quelqu'un dit : « on m'a volé quelque chose » *(vastu ?)*, et que l'interlocuteur, s'enquérant auprès de lui, dise : « quelle chose ? » ; que le premier répondant : « une cruche », le second le réfute en disant : « une cruche n'est pas une chose, parce qu'elle est mesurable, comme est une cruche vue en rêve », — alors, en ce qui concerne des objets de cette sorte, il y a contradiction par le monde de celui qui nie un objet ' mondain ' en se plaçant au point de vue du monde. Mais ce n'est pas le cas lorsqu'un homme habile, se plaçant dans la vision de l'Ārya, fait autorité. — L'homme habile doit examiner les autres [questions semblables] de cette manière.

---

(1) Comparer la stance citée *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 251.17
indriyair upalabdhaṃ yat tat tattvena bhaved yadi /
jātās tāttvavido bālās tattvajñānena kiṃ tadā /

(2) lokena bādhā

(3) = lokaprasiddhyaiva.

C'est ainsi que, même si on admet que, d'après la conviction du monde, il y a ' naissance d'un autre ', [l'auteur] évite la contradiction par le monde.

Maintenant, voulant montrer que, même d'après le monde, il n'y (113,16) a pas ' naissance d'un autre '; que, par conséquent, si même on se place au point de vue du monde pour nier la ' naissance d'un autre ', il n'y a pas contradiction par le monde, l'auteur dit :

32. « Le monde dit : ' ce fils a été engendré par moi ', pense ' un arbre a été planté [par moi] ', alors qu'il n'a fait que donner la semence : par conséquent le monde même n'admet pas la ' naissance d'un autre ' ».

En désignant quelqu'un qui a été procréé par le membre viril, [le monde] dit : « Ce fils a été engendré par moi ». Ce n'est pas que le [fils], dans sa forme [actuelle], ait été projeté du corps et placé dans le sein maternel, mais bien seulement la matière impure qui fut la semence du [fils]. Puisque le [père] projette son fils en versant la cause [de ce fils], il s'ensuit que la semence et le fils ne sont pas ' autres ' : c'est ce qui est clairement reconnu par le monde. S'il y avait ' qualité d'être autres ' [de la semence et du fils], le père, pas plus qu'un étranger, ne désignerait [: « ce fils... »]. Le même raisonnement s'applique à la graine et à l'arbre.

Par conséquent, voulant montrer l'avantage de la manière [de (114,15) raisonner] qui vient d'être exposée pour établir que le *pratītya-samutpāda* est exempt de permanence et d'anéantissement (1), l'auteur dit :

33. « De ce que la pousse n'est pas ' autre ' que la graine, il s'ensuit qu'à l'époque de la pousse la graine n'est pas anéantie ; de ce que [la pousse et la graine] ne sont pas identiques, il s'ensuit qu'à l'époque de la pousse on ne peut pas dire que la graine existe ».

Si la pousse était ' autre ' que la graine, sans doute aucun, la pousse aurait beau exister, la graine serait anéantie, — car l'exis-

---

(1) Traduction libre et peut-être inexacte.

tence du buffle à la mort du taureau ne fait pas que le [taureau] n'ait pas disparu ; l'existence de l'homme ordinaire ne fait pas que les Āryas ne soient pas entrés dans le *nirvāṇa.* — Comme ils ne sont pas ' autres ', la graine n'est pas anéantie, pas plus que l'être même de la pousse. Par conséquent l'anéantissement est écarté. — Comme on nie la non-destruction de la graine, parce que la pousse n'est pas ce qu'est la graine, en raison de leur non-identité, la permanence est condamnée.

(115,11) Comme il est dit [dans le *Lalitavistara*] (1) :

« De même qu'il y a pousse quand il y a graine ; mais la pousse n'est pas ce qu'est la graine ; elle n'est ni autre ni la même chose : de la sorte, la nature des choses n'est ni permanente ni anéantie.

' Quand il y a graine ' c'est-à-dire ' quand il y a eu graine '. — On objecte ; il ne convient pas que la pousse, qui a pour cause la graine, soit en naissant ' autre ' que la graine. — Réponse ;

« La pousse n'est pas ce qu'est la graine ».

Mais, dira-t-on, pourquoi la même graine ne serait-elle pas la pousse ? — Réponse ;

« Elle n'est ni autre, ni la même chose ».

Comme la thèse du couple ' identité et non-identité ' ne tient pas, on ne peut soutenir que [la graine] est autre et non-autre [que la pousse]. De la sorte, les deux thèses opposées étant niées en même temps, la nature des choses, exempte de permanence et d'anéantissement, se trouve mise en lumière.

(216,7) Voici le sens véritable (2). S'il y avait quelque nature propre dans la graine et dans la pousse, elles seraient ou identiques ou ' autres ' ; mais comme elles sont exemptes de nature propre, de même que graine et pousse perçues en rêve, comment y aurait-il pour elles identité ou non-identité ? Voilà ce qui en est (3).

---

(1) *Lalita*, p. $210._3$ ($176._{11}$); cité *Çikṣāsamuccaya*, p. $238._{10}$, $239._4$, *Madhyamakavṛtti*, p. $26._8$ et ailleurs :

bījasya sato yathāṅkuro na ca yo bīju sa caivāṅkuro /
na ca anyu tato na caiva tad evam anucheda açāçvata dharmatā //

(2) tattvārtha ? *don-gyi de-kho-na-ñid* = arthasya tattvam.

(3) hdi yin-par rig-par byao.

Cette doctrine est exposée [dans le *Lalitavistara*] (1) :

« Les *saṃskāras* ont l'ignorance pour cause ; les *saṃskāras* n'existent pas en réalité ; les *saṃskāras* et l'ignorance sont vides ; ils sont essentiellement inactifs » ; et dans le Traité (2) :

« Ce qui naît en raison d'une chose n'est pas identique à cette chose et n'en est pas différent : c'est pourquoi il n'y a ni permanence ni anéantissement ».

Que rien ne naisse en nature propre, il est évidemment nécessaire de l'admettre (3). S'il en était autrement, (117,3)

34. « Si le caractère propre (*svalakṣaṇa*) existait ' en raison de ', la vacuité serait cause de la destruction de la chose, puisque la chose périrait en raison d'une négation portant sur ce [*svalakṣaṇa*]. Cela ne convient pas. Par conséquent, la chose n'existe pas ».

Si le caractère propre des choses, matière, sensation, etc., [leur] essence et nature propre, était engendré par des causes et *pratyayas*, dans ce cas, lorsque le Yogin, voyant que les choses sont vides de nature propre, conçoit tous les *dharmas* comme exempts de nature propre, il concevrait nécessairement la vacuité par une négation portant sur la nature propre née de quelque façon. Par conséquent, de même que le marteau, etc., est cause de la destruction de la cruche, etc., de même aussi la vacuité serait la cause de la négation portant sur la nature propre de la chose. Or cela ne convient pas. Par conséquent il faut admettre que jamais le caractère propre des choses ne naît.

---

(1) *Lalita*, p. 210 (176.13) ; cité *Çikṣāsamuccaya*, p. 239.1

saṃskāra avidyapratyayās te saṃskāra na santi tattvataḥ /
saṃskāra avidya caiva hi çūnya ete prakṛtīnirīhakaḥ //

Le tibétain de Foucaux, Rgya-cher-rol-pa, p. 159 diffère du nôtre.

(2) *Madhyamakaçāstra*, xviii, 10 (*Vṛtti*, p. 375.11)

pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat /
na cānyad api tat, tasmān nocchinnaṃ na çāçvatam //

(3) L'auteur commence la critique des Vijñānavādins, qui admettent l'existence du *paratantra*, ' ce qui dépend d'un autre ', ce qui existe ' en raison de ' (brten-nas) ou ' en raison de causes et pratyayas ' (*pratītyasamutpanna*) ; mais qui, cependant, admettent la vacuité de ce *paratantra* au point de vue de la vérité absolue.

(118,1) Comme il est dit dans l'*Āryaratnakūṭasūtra* : « Ô Kāçyapa, le chemin du milieu consiste encore dans le correct discernement des choses (*dharmas*) : il ne rend pas les *dharmas* vides (*çūnyas*) par la vacuité, mais les dharmas sont vides ; il ne rend pas les *dharmas* exempts de marques individuelles (ou émotives) (*nimitta*) par l'absence de *nimitta*, mais les *dharmas* sont sans *nimitta*... » (1).

(118,12) Ceux qui, admettant le *paratantrarūpa* (une existence ou essence relative, dépendante d'autrui), [à savoir les Vijñānavādins], conçoivent la vacuité comme portant sur ce [*paratantra*], comme ayant pour caractère l'absence de sujet et d'objet, comme semblable à l'*anityatva*, etc., [les choses sont impermanentes parce qu'elles ont la qualité d'impermanence, douloureuses en raison de la douleur...], comme ne pouvant être dite ni identique ni différente [relativement au *paratantra*] ; dans leur système, c'est par la vacuité que tous les *dharmas* sont vides, et non pas par leur nature propre.

(118,19) Comme il est dit dans *Catuḥçataka* [d'Āryadeva] :

« Il n'y a pas de vide ; on ne voit rien qui soit revêtu de vide. « Que le *nirvāṇa* soit mien ! » c'est une vue fausse qui empêche d'arriver au nirvāṇa. Les Tathāgatas l'ont déclaré ».

Et dans le Traité (2) :

« Les Victorieux ont déclaré que la vacuité est l'asile contre toutes les croyances ; mais ils ont déclaré intraitables ceux qui croient à la vacuité ».

(119,10) Ici on objecte. Admettons la négation de la ' naissance de soi '

---

(1) L'auteur poursuit la citation : les *dharmas* sont *apraṇihita*, *anabhisaṃskāra*, *ajāta*, *anutpanna*. — Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 248.4 : yathoktam bhagavatāryaratnakūṭasūtre : yan na çūnyatayā dharmān çūnyān karoti, api tu dharmā eva çūnyāḥ ; yan nānimittena dharmān animittān karoti, api tu dharmā evānimittāḥ ; yan nāpraṇihitena dharmān apraṇihitān karoti, api tu dharmā evāpraṇihitāḥ, yaivaṃ pratyavekṣā, iyam ucyate kāçyapa madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣā.

(2) On rectifiera aisément ma traduction d'après l'original, *Madhyamakaçāstra*, xiii, 8, (*Vṛtti*, p. 247,1)

çūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ /
yeṣāṃ tu çūnyatādṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire //

ou ‘ d’un autre ’, puisque en réalité il n’y a pas de naissance. Mais la matière (*rūpa*), la sensation, etc., sont aperçus par l’évidence et par le raisonnement, et sans doute aucun leur nature propre naît ‘ d’un autre ’. Si vous ne l’admettez pas, pourquoi parler de deux vérités ? Il n’y aura qu’une vérité. Donc il y a ‘ naissance d’un autre ’.

Nous répondons : Cela est vrai ; en réalité, il n’y a pas deux (119,16) vérités, car il est dit : « Ô bhikṣus, ceci est l’unique suprême [chose] vraie, à savoir le *nirvāṇa* qui ne trompe pas. Tous les *sāṃskāras* sont faux et trompeurs » (1). — Par conséquent, la vérité de *saṁvṛti*, on l’admet en conformité avec la pratique du monde, sans examiner la ‘ naissance de soi ’ ou ‘ d’un autre ’, parce qu’elle est le moyen d’entrer dans la vérité réelle.

En effet, (120,1)

35. « Parce que ces choses, quand on les examine, ne trouvent pas place de ce côté-ci de ce qui possède réalité et ‘ soi ’, par conséquent il ne faut pas examiner la vérité pratique du monde » (2).

En effet, quand on examine la matière, la sensation, etc., en se demandant « naissent-elles de soi ? », « naissent-elles d’un autre ? », et autres questions du même ordre, elles ne se placent pas dans la seconde catégorie, celle des choses qui naissent, etc , [comme dit la stance], de ce côté-ci de ce qui en réalité a pour nature de ne pas naître, de ne pas périr. — Par conséquent, sans entrer dans l’examen [de la naissance] ‘ de soi ’, ‘ d’un autre ’, on admettra

---

(1) Texte cité *Madhyamakavṛtti*, p. 41 4 (comparer 237 9), *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 363.1. Légères variantes : etad dhi bhikṣavaḥ... ; ekam eva bhikṣavaḥ paramaṃ satyaṃ yad utāpramoṣadharma nirvāṇaṃ sarvasaṃskārāç ca mṛṣā moṣādharmāṇaḥ.

(2) Faut-il avouer que je n’entends pas très bien ma traduction ? On a, à peu près :

yasmād dhi te bhāvā vicāryamāṇās
tattvātmavato bhāvād arvāk
sthānaṁ na labhante tasmāl lokasya
vyavahārasatye vicāro na kartavyaḥ

evaṃ rūpavedanādīnāṃ kiṃ svato jāyante kiṃ parato jāyanta ity evaṃvidhe vicāre sati, paramārthato ’jātāniruddhasvabhāvavato ’rvāk, anyathābhāgīya-jātyādivati na sthānaṃ vidyate.

tout simplement l'opinion du monde : « cela étant, ceci se produit », subordonnant ainsi sa manière de faire au prochain (1).

(120,17) Comme dit Aryadeva (2) :

« De même qu'on ne peut faire comprendre [quelque chose] à un barbare en se servant d'une autre langue que la sienne ; de même le monde ne peut être instruit sans une méthode mondaine » ;

et [Nāgārjuna] dans le Traité (3) :

« La réalité (*paramārtha*) ne peut être enseignée qu'en prenant point d'appui sur la [vérité] pratique ; et c'est seulement par l'arrivée à la réalité qu'on obtient le *nirvāṇa* ».

Si on l'examine, la pratique du monde périt. Comme il est dit dans le Sūtra (4) :

« De même que, par le concours de trois, corde, bois, effort de la main, des instruments de musique, flûte, luth (5), etc. sort un son né de ces [trois] : que quelque sage examine : « D'où vient le son ? où va-t-il ? », il a beau examiner directions et sous-directions cardinales, il ne trouve ni l'arrivée ni le départ du son. — De même tout ce qui tient aux *saṃskāras* naît des causes et des *pratyayas* : et le Yogin, qui voit juste, voit que les *saṃskāras* sont vides et

---

(1) parādhīnavṛttidvāreṇa (?)

(2) Cité, sans indication de source (*Catuḥçataka ?*), dans *Madhyamakavṛtti*, p. 370 $_4$

nānyabhāṣayā mlecchaḥ çakyo grāhayituṃ yathā /
na laukikam ṛte lokaḥ çakyo grāhayitum tathā //

(3) Madhyamakaçāstra xiv, 10 (*Vṛtti*. 494.$_{12}$) ; même citation dans notre texte, p. 178 $_{11}$

vyavahāram anāçritya paramārtho na deçyate /
paramārtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate //

Nos lectures

vyavahāram asevya paramārtho nāvagamyate

sont manifestement erronées.

(4) *Lalitavistara*, p. 177.$_{13}$ (Rājendralāl, p. 212.$_2$) ; Foucaux, Rgya-cher-rol-pa, p. 160. — La version de Foucaux diffère de la notre dans les endroits que voici : l. 11 *lag-pas*, l. 12 *sgra-sñan* (= sughoṣaka)... *sogs. pa* (qui s'écarte du sanscrit), l. 13 *de dag las ni* (même remarque) ; l. 17 *mi dmigs* ; page 122, l. 5 *dben* (= vivikta).

(5) Le *tuṇa* des mss. rappelle le *tuṇava* de la Mahāvyutpatti, § 218.$_8$, que M. Kern a rapproché du Pāli *tiṇava*, tambour ; d'autre part *gliṅ-bu* signifie flûte, ce qui n'est peut-être pas satisfaisant.

immobiles. Les *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus* sont vides, qu'ils soient internes (incorporés à l'être vivant) ou externes : sans rapport avec un ' être ' (*sattva*) ou un ' soi ', sans lieu, l'essence des choses (*dharma*) est de la nature de l'espace »; et le reste.

Mais, dira-t-on, cette adhésion (*abhiniveça*) à la vérité pratique, (122,7)
qui expulse crainte et désir quand on abandonne tous ses biens, — et qui est adhésion aux choses, — qui, en général, est cause de souillure (*saṃkleça*) et de purification (*vyavadāna*), il est nécessaire qu'elle naisse avec quelque réalité.

Ce ne sont là que des mots. Et pourquoi ? (122,11)

36. « Les mêmes raisons qui, pour la réalité (*tattva*), démontrent l'impossibilité de la naissance de soi et d'un autre, démontrent la même chose pour la pratique. Comment aurait lieu ' votre ' naissance ? »

De même que, quand il s'agit de la réalité (*paramārtha*), l'argumentation qui précède rend la naissance de soi et d'un autre inadmissible, de même aussi, au point de vue de la pratique, la naissance est inadmissible pour les mêmes raisons. Comment donc établirez-vous la naissance des choses ? Par conséquent, au point de vue des deux vérités, il n'y a pas naissance du caractère propre (*svalakṣaṇa*). C'est ce qu'on doit reconnaître quoi qu'on en ait.

Pour ceux qui pensent que la déclaration du maître Nāgārjuna : (123,5)
« Il n'y a pas [production] de soi, etc. », comporte seulement la négation de ' l'imaginaire ' (*parikalpita-rūpa*) et non pas du ' dépendant d'un autre ' (*paratantra-rūpa*), leur thèse n'est pas établie, faute d'arguments. Il suffit de pousser sur ce point (1) ceux qui soutiennent cette opinion.

Mais on objecte : si, au point de vue des deux vérités, la nais- (123,8)
sance du *svalakṣaṇa* n'a pas lieu, comment se fait-il que dans le monde soit perçue la nature propre (*svarūpa*) de ces [*svalakṣaṇas*] ? — L'auteur dit :

37-38 b. « Les reflets, et autres choses qui sont vides, dépendantes d'un complexe de causes (*samagrī*), ne sont pas sans être

(1) paryanuyoga.

connus : de même que des reflets, etc., qui sont vides, naît une connaissance qui affecte leur forme (*tadākṛti*), de même des *dharmas* vides naissent tous les *dharmas*, qui sont vides ».

Aucune chose n'existe indépendamment de la causalité. Lorsqu'il sait que les reflets, exempts d'être en soi (*svabhāva*), sont disposés en causalité, quel homme sensé reconnaîtra comme pourvues d'être en soi la matière, la sensation et autres [*skandhas*] dont il constate qu'ils existent seulement en relation avec la causalité ? (1) Par conséquent, il n'y a pas naissance ' en nature propre ' bien qu'on perçoive [celle-ci] comme existant.

(124,3) Ainsi qu'il est dit :

« Tel, dans un miroir très poli, apparaît un reflet qui n'existe pas en soi, tels il faut reconnaître les *dharmas* » (2).

(124,8) Par conséquent

38 c-d. « Comme, au point de vue même des deux vérités, il n'y a pas d'être en soi, les [choses] ne sont ni permanentes, ni anéanties ».

Comme les choses, semblables à l'aspect (*ākṛti*) d'un reflet, sont vides d'être en soi ; vu l'absence, au point de vue de la vérité réelle et aussi de la vérité de *saṃvṛti*, d'une nature (*rūpa*) existant en soi, les choses ne sont ni permanentes ni anéanties.

(124,14) Comme il est dit dans le Traité :

« Ce qui existe en soi, [on pense :] « il est faux que cela ne soit pas », donc permanence ; [mais on constate :] « cela était, cela n'est plus », donc l'anéantissement s'impose » (3).

Et encore :

« Quand on admet l'existence de la chose, on doit admettre la

---

(1) niḥsvabhāvapratibimbasya phalahetuvyavasthāpanaṃ jānan, kaḥ paṇḍitaḥ rūpāvedanādīnāṃ phalahetvapṛthaktvena sthitānām astitvamātram upalabhya sasvabhāvam vadet... (?)

(2) Je ne sais que faire de *ljon-pa* (ligne 7).

(3) *Madhyamakaçastra*, XV, 11 (*Vṛtti*, p. 273,5

asti yad dhi svabhāvena na tan nāstīti çāçvatam
nāstīdānīm abhūt pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate.

théorie de la permanence [ou] de l'anéantissement : car la chose est ou permanente ou non-permanente ». (1)

Et le reste. — De même :

« Comme le Maître crée par sa puissance magique une créature magique, et cette créature magique, créée, crée une autre [créature magique] ; de même l'agent est semblable à la [première] créature magique, et l'acte accompli par cet [agent] est comme la seconde créature magique créée par la [première] créature magique. Les passions, les actes, les corps, les agents, les fruits sont semblables à une ville de Gandharvas, à un mirage, à un rêve » (2).

C'est ainsi que [le Maître] montre, par l'exemple de la créature magique, que des choses dépourvues d'être propre naissent de choses dépourvues d'être propre. (125,19)

Par conséquent, par suite de l'inexistence d'être propre au point de vue des deux vérités, non seulement on est bien loin des vues hérétiques de la permanence et de l'anéantissement, mais encore la relation de l'acte et du fruit, même quand l'acte a péri depuis longtemps, se trouve justifiée sans avoir besoin d'imaginer soit la série de l'*ālayavijñāna*(3), soit ' l'impérissable ' (*avipraṇāça*), soit la *prāpti*, et le reste.

Comment cela ?

---

(1) Ibid. xxi. 14 et 421.9.

bhāvam abhyupapannasya çāçvatocchedadarçanam /
prasajyate, sa bhāvo hi nityo 'nityo ['tha] vā bhavet //

Notre texte porte, p. 125, l. 1, *dṅos-po med-par*. Corriger *yod par*. — Aucune des versions tibétaines ne traduit *vā*.

(2) Ibid. XVII, 31-33, p. 330.2,10, 334.5

yathā nirmitakaṃ çāstā nirmimīta ṛddhisampadā /
nirmito nirmimītānyaṃ sa ca nirmitakaḥ punaḥ //
tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tatkṛtam /
tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā //
kleçāḥ karmāṇi dehāç ca kartāraç ca phalāni ca /
gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ //

Notre version, au lieu de *gzhan-zhig* (anyo nirmito) à *gaṅ-zig*.

(3) Je crois qu'il faut corriger : « ... soit l'*ālayavijñāna*, soit la série du *vijñāna* ... ». — Sur l'*avipraṇāça* et tout ce problème de la rétribution de l'acte, voir Madhyamakavṛtti, p. 311.6. — Je n'y trouve cependant aucun renseignement sur la *prāpti* (thob-pa).

39. « Comme [l'acte] ne périt pas en son être propre, il s'ensuit que, sans qu'il y ait un réceptacle (*ālaya*) pour son efficace (*çakti*), le fruit vient à naître quelque part d'un acte même qui a péri depuis longtemps. Sachez-le ».

Celui qui soutient que l'acte périt, pour répondre à cette question : « Comment le fruit peut-il naître de cet acte qui a péri ? », imagine soit l'*ālayavijñāna* où se place l'efficace de l'acte qui a péri ; soit une autre entité, l'*avipraṇāça*, semblable à un registre de dettes ; soit la *prāpti* ; soit la série intellectuelle parfumée par les traces de l'acte.

Mais pour celui qui soutient que l'acte n'est pas né en soi, dans son système, l'acte ne périt pas : il n'y a pas de raison pour que le fruit ne naisse pas d'une chose non détruite ; les actes ne périssant pas, la relation du fruit et de l'acte se trouve parfaitement justifiée.

(126,18) Comme il est dit dans le Traité (1) :

« Pourquoi l'acte ne naît-il pas ? Parce qu'il est sans être propre ; et parce qu'il n'est pas né, pour cette raison il ne périt pas ».

Et dans le Sūtra (2) :

« ' La mesure de la vie de l'homme est de cent ans : il vit tant de temps '. On peut parler ainsi ; mais les années ne s'accumulent pas en tas : chacun l'admet. Ceci aussi est semblable à cela ».

« Nous disons : ' sans destruction ' ; nous disons : ' l'acte périt '. Il n'y a pas destruction au point de vue de la vacuité ; il y a destruction au point de vue de la pratique. Voilà ce qui est enseigné ».

(127,12) L'auteur explique par un exemple ce qui vient d'être dit :

40. « Pour un sot, même réveillé, naît attachement aux objets qu'il a aperçus en rêve. De même, de l'acte détruit, dépourvu d'être propre, naît le fruit ».

---

(1) *Madhyamakaçāstra*, xvii, 21, *Vṛtti*, p. $323._{16}$ et $324._{4}$. (La lecture p. 324, n. 2 *skye-bar med* est peut-être incorrecte ; Akutobhaya : *skye med-pa*)

karma notpadyate kasmān niḥsvabhāvaṃ yatas tataḥ /
yasmāc ca tad anutpannaṃ na tasmād vipraṇaçyati //

(2) Non identifié (*Laṅkāvatāra* ??). Je traduis la quatrième ligne du premier çloka :

siddham tad api tatsamam.

Comme il est dit dans le *Bhavasaṃkrāntisūtra* (Sūtra de la transmigration) (1) : « De même, ô grand roi, qu'un homme endormi rêve qu'il possède la belle de l'endroit ; et réveillé de son sommeil, il pense avec regret (*anusmar*) à la belle. Qu'en penses-tu, ô grand roi ? Est-ce un homme sensé celui qui, ayant rêvé qu'il possède la belle, pense avec regret à la belle après qu'il s'est réveillé de son sommeil ? » — « Non pas, ô Bhagavat. Et pourquoi ? Parce que, ô Bhagavat, la belle, en rêve, ni n'existe, ni n'est perçue. A plus forte raison, la possession de la belle. Mais, cependant (2), cet homme sera affligé et tourmenté [par le regret] ». Bhagavat dit : « De même, ô grand roi, le sot, l'homme ordinaire, l'ignorant, voyant avec les yeux les objets, s'applique (*abhiniviç*) aux objets agréables ; s'y étant appliqué, il produit attachement ; attaché, il accomplit (*abhisaṃskar*), par corps, voix et esprit, des actes nés de l'attachement, de l'aversion, de l'erreur. Et cet acte, ayant été accompli, périt. Et ayant péri, il ne se tient pas à l'orient, ... ni dans les sous-directions cardinales. Mais, après un espace de temps indéterminé, quand [l'homme] arrive à l'heure de la mort, quand l'acte qui doit mûrir dans cette vie (3) est épuisé, et que c'est le moment de la destruction du dernier *vijñāna*, l'esprit se tourne vers cet acte (4), — tout comme la belle se présente à l'homme qui s'est réveillé de son sommeil. C'est ainsi, ô grand roi, que lorsque le dernier *vijñāna* a péri, le premier *vijñāna* de la vie nouvelle naît soit parmi les dieux ...... soit parmi les *pretas*. Et, ô grand roi, immédiatement après que ce premier *vijñāna* a péri, se développe une série consciente (*cittasya saṃtati*) de même ordre que lui (divine, etc.), dans laquelle sera expérimentée la fructification [de l'acte ancien qui s'est présenté à la dernière pensée]. Or, ô grand roi, il n'y a rien qui passe de ce monde à l'autre monde, et cependant sont manifestes (*prajñāyate*) la ' chute ' [de ce monde, *cyuti*] et la naissance [dans l'autre]. La destruction du dernier *vijñāna*, c'est ce qu'on appelle ' chute ' (ou mort) ; la

(1) Comparer *Çikṣāsamuccaya*, p. 252.

(2) *Çikṣās.* anyatra yāvad eva

(3) sabhāga karman. — Voir l'article ' Death (Buddhist) ' dans l'Encyclopédie de Hastings et *Compendium* (PTS. 1910) p. 72.

(4) *Çikṣās.* karma .... caramavijñānasya niruddhyamānasya manasa ālambanībhavati.

production du premier *vijñāna*, c'est ce qu'on appelle ' naissance '. Mais, ô grand roi, le dernier *vijñāna*, au moment où il périt, ne va nulle part ; et le *vijñāna* de la naissance (*aupapattyaṃçika*), au moment où il est produit, ne vient de nulle part. Et pourquoi ? Parce qu'ils sont dépouillés d'être propre. Le dernier *vijñāna*, ô grand roi, est vide de dernier *vijñāna* ; la ' chute ' est vide de chute ; l'acte est vide d'acte ; le premier *vijñāna* est vide de premier *vijñāna* ; la naissance est vide de naissance. Mais les actes manifestement ne sont pas anéantis (1) ».

(128,18) Mais, dira-t-on, vous soutenez qu'il y a fructification (*vipāka*) [de l'acte] parce qu'il n'y a pas destruction de ce qui n'est pas né en être propre. S'il en est ainsi, de même qu'il y a fructification en raison de non-destruction (2), de même l'acte même qui a fructifié fructifiera. Et si, en raison de non-destruction, l'acte qui a fructifié fructifie, il y a vice de [fructification] à l'infini (3).

(130,3) Il n'en est rien :

41. « De même qu'un objet, bien que semblable au néant, est aperçu par les *taimirikas* sous l'aspect (*ākṛti*) de cheveux, et non sous l'aspect d'une autre chose ; de même, après fructification, il n'y a pas nouvelle fructification. »

De même que les *taimirikas* voient un objet, semblable au néant, avec la nature de cheveux, de [mouches, etc.], qui n'existent pas ; et non pas sous l'aspect d'une autre chose [également inexistante], de corne d'âne, de fils de femme stérile, etc. ; de même, l'être propre de l'acte, bien que semblable à une chose non-détruite, est déterminé quant à la fructification.

(130,13) Cet exemple ne montre pas seulement que les actes ne sont pas indéterminés, mais encore que la fructification est déterminée. L'auteur dit :

42. « Par conséquent, on constate que l'acte noir a une fructification mauvaise ; l'acte bon, une fructification bonne ; celui qui

(1) *Çikṣās.* karmaṇāṃ cāvandhyatā prajñāyate

(2) D'après les xylographes : ' destruction '.

(3) anavasthādoṣa.

est pénétré de l'inexistence du bon et du mauvais, sera délivré (1). Le [Bouddha] a défendu de spéculer sur acte et fruit. »

Bien que l'acte bon et l'acte mauvais soient dépourvus d'être propre, néanmoins, — pour la raison que la vision des cheveux, etc., est déterminée, — il n'y a pas fructification agréable de l'acte mauvais (2), ni désagréable de l'acte bon. En ne prenant pas point d'appui sur l'acte bon et mauvais, on est délivré (3).

C'est pourquoi Bhagavat, pensant : « Les hommes ordinaires, (131,6) se livrant avec excès à la critique, en arriveront à détruire la vérité d'apparence par la négation de l'acte et du fruit », a déclaré que la fructification (*vipāka*) du fruit des actes est incompréhensible, et a interdit la spéculation relative à l'acte et au fruit.

Mais, dira-t-on, si la relation du fruit des actes est établie (131,11) (*vyavasthāpita*) de la sorte, l'*ālayavijñāna* n'existe donc en aucune façon : [cet *ālayavijñāna*] qui est défini dans le *Laṅkāvatāra* et ailleurs comme le réceptacle de la variété de l'efficace de l'infinité des choses, comme la semence universelle, comme la cause de la naissance de tous les êtres, ainsi que l'océan l'est des vagues?

Point du tout. Car l'existence de [l'*ālayavijñāna*] a été enseignée (131,16) aux fidèles (*vineya*) dans les termes que vous dites. [Mais] il faut savoir que c'est la vacuité qui est enseignée sous le nom d'*ālayavijñāna*, en vue d'introduire dans [la connaissance de] l'être propre de toutes les choses.

[Car] ce n'est pas seulement l'*ālayavijñāna* qui existe, mais encore l'être individuel (*pudgala*) ; le [Bouddha], en effet, a enseigné son existence aux fidèles en vue de les gagner : « O bhikṣus, le fardeau, c'est les cinq *skandhas ;* le porteur du fardeau, c'est le *pudgala*. » (4)

A quelques-uns, [le Bouddha] a enseigné les seuls *skandhas*.

---

(1) dge mi-dge med blo can thar hgyur te = *kuçala-akuçala-abhāva-buddhi-mān* (?).

(2) Les xylographes : « .... bon ... ».

(3) On peut traduire littéralement : kuçalākuçalaṃ karma anālambya vimucyate.

(4) Le Sūtra bien connu du Porteur du fardeau, — décidément l'autorité capitale des ' personnalistes '.

[Pour d'autres, il a varié son enseignement, comme] quand il dit : Pensée ou esprit, ou intellect, lorsqu'il s'est longtemps pénétré de moralité et des [autres vertus] (1), il s'élève et finalement arrive au ciel ».

(132,7) Tout cela a été dit intentionnellement. — Dans quelle intention ? — L'auteur l'explique :

43. « ' Il y a un ' réceptacle ' (*ālaya*) ; l'individu (*pudgala*) existe ; les *skandhas* seuls existent ' : cet enseignement est pour celui qui ne sait pas la réalité, si profonde en effet » (2)

" Les fidèles (*vineya*) qui, par suite d'une habitude prolongée des doctrines des hérétiques (*tīrthikas*), sont incapables d'entrer dans la profonde nature des choses (*dharmatā*) s'ils l'entendaient telle qu'elle est enseignée [dans les Sūtras du sens profond] : « Il n'y a pas de ' soi ', il n'y a pas de production », — effrayés, dès l'abord considérant l'enseignement du vide comme un abîme, ils lui tourneraient le dos, et n'obtiendraient pas grand avantage.

[Mais] rejetant, grâce à l'enseignement préliminaire de l'*ālayavijñāna* et des autres [doctrines imparfaites], les systèmes hérétiques, ils tirent grand avantage de ces [doctrines] ; et comme, dans la suite, comprenant exactement le sens de l'Écriture, ils les abandonneront d'eux-mêmes, il n'y a [dans l'enseignement de ces doctrines imparfaites] qu'avantage et point d'inconvénient.

(133,3) Comme l'a dit Āryadeva :

« Il faut d'abord faire pour chacun ce qui lui est agréable ; car

---

(1) Lire probablement, p. 132, l. 5, . . *dad dan thsal* .... « pénétré de foi, de moralité. etc. » — Ici sont rapprochés deux passages scripturaires, *Saṃyutta*, II, p. 94 et suiv. : *yaṃ ca kho etaṃ bhikkhave vuccati cittam iti pi mano iti pi viññāṇam iti pi* .... et, ibid. V, p. 370 : *yañ ca khv assa taṃ cittam dīgharattaṃ saddhāparibhāvitaṃ sīlasutacāgapaññāparibhāvitaṃ tam uddhaṃgāmī hoti visesagāmī* :

(2) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 25.

evaṃ hi gambhīrataran padārthān
na vetti yas taṃ prati deçaneyam /
asty ālayaḥ pudgala eva cāsti
skandhā ime vā khalu dhātavaç ca //

Notre texte suppose une lecture : *khalu kevalaṃ ca*.

un [auditeur] heurté ne sera jamais un vase pour [l'enseignement] de la vraie loi. » (1)

En vue d'introduire [dans la vérité], non seulement [le Bouddha] enseigne d'abord l'*ālayavijñāna* et autres [doctrines imparfaites], mais encore : (133,8)

44. « De même que, bien qu'exempt de la doctrine [radicalement fausse] du moi, le Bouddha enseigne 'je' et 'mien'; de même, bien que les choses soient dépourvues d'être propre, il enseigne, dans l'intérêt des fidèles (*neyārthatayā*), qu'elles existent. »

Ayant abandonné les deux thèses extrêmes (*anta*) [qui constituent] la doctrine du moi (*satkāyadṛṣṭi*), il a abandonné l'idée (*grāha*) de 'je' et de 'mien'; mais, comme les expressions 'je' et 'mien' sont un moyen d'être compris par le monde, de même que Bhagavat a enseigné 'je' et 'mien', de même, bien que les choses n'aient pas d'être propre, comme c'est un moyen d'être compris par le monde que d'enseigner qu'elles existent, il a enseigné qu'elles existent.

Comme il est dit dans les « *Stances suivant les Pūrvaçailas* » (2) : (134,1)

« Si les Conducteurs du monde ne se mettaient pas à l'unisson du monde, personne ne connaîtrait le Bouddha ni quelle est la nature du Bouddha.

« Pour eux, les *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas* n'ont qu'une même nature, et ils enseignent qu'il y a trois *dhātus* : c'est se mettre à l'unisson du monde.

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 370.2 et *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 9 (avec *hita* remplaçant *priya*)

yad yad yasya priyaṃ pūrvaṃ tat tat tasya samācaret /
na hi pratihataḥ pātraṃ saddharmasya kathaṃ cana //

(2) *Çar-gyi ri-boi sde-pa dañ mthun-pai thsigs-su-bcad-pa dag las* Deux de nos stances sont citées dans Madhyamakavṛtti, p. 548.5, avec la mention, probablement inexacte ; *āgamasūtreṣu*.

La comparaison s'impose avec Mahāvastu, i, p. 168 et suiv., qui a même refrain

pādāṃ ca nāma dhovanti na caiṣāṃ sajjate rajaḥ /
pādāḥ kamalapatrābhā eṣā lokānuvartanā //

« Ils désignent aux créatures par des noms incompréhensibles les choses, qui n'ont pas de nom (1) : c'est se mettre à l'unisson du monde.

« Ils enseignent l'inexistence par l'entrée dans la nature d'un Bouddha ; or il n'y a là aucune inexistence : c'est se mettre à l'unisson du monde.

« Bien qu'il ne voie ni *artha* ni *anartha*, le meilleur des Maîtres enseigne *nirodha* et *paramārtha* : c'est se mettre à l'unisson du monde.

« Exempt de destruction et de naissance, semblable au *dharmadhātu* [est le monde] ; et il parle de la période de feu : c'est se mettre à l'unisson du monde. (2)

« Dans aucun des trois temps, il ne perçoit l'être propre d'une créature (*sattva*) ; et il enseigne le *sattvadhātu* : c'est se mettre à l'unisson du monde. » (3)

Et le reste.

(135,13) Les Vijñānavādins n'acceptent donc pas le système Madhyamaka tel qu'il est enseigné [par Nāgārjuna] ; voulant, en exposant le système modifié (4) qu'ils imaginent de leur chef, écarter le système que soutiennent ces 'réalistes' (5), l'auteur dit :

45. « Parce que, ne voyant pas de sujet [de la connaissance] en l'inexistence d'objet [de la connaissance], il reconnaît que le triple monde n'est que *vijñāna* (connaissance 'sans sujet'), ce

---

(1) *chos kyi rnams* = *chos rnams*?? Peut-être *rnam* = l'aspect du *dharma* qui n'a pas de nom.

(2) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 548.6

avināçam anutpādaṃ dharmadhātusamaṃ jagat /
sattvadhātum ca deçeti eṣā lokānuvartanā //

Peut-être *tejaḥkalpaṃ ca*

(3) *Ibidem.*

trīṣu adhvasu sattānaṃ pakatīṃ nopalambhatī /
sattadhātuṃ ca desesi eṣā lokānuvartanā //

(4) sbyar-bai lugs = prayogasamaya (?) — Le Vijñānavādin admet la vacuité et se déclare partisan du Madhyamaka ; mais son *exposition*, sa *mise en œuvre* (*prayoga*) de la vacuité, est erronée.

(5) don dag hjog-par byed-pa-rnams, métaphysiciens ? (*arthānām ārohakāḥ* ?)

Bodhisattva séjournant dans la sapience (*prajñā*) sait que la réalité n'est que *vijñāna* ». (1)

'Séjournant', c'est-à-dire 'entré'. — Il séjourne (*viharati*) dans la sapience, donc *prajñavihārī*. — Comme il y est, il est *prajñāvihārī*; ce qui s'entend qu'il médite (*bhāvayati*) la sapience. — 'Ce Bodhisattva', c'est à dire celui qui est parti pour (*prasthita*) l'Abhimukhī. — Celui qui, sans inexactitude et sans 'supposition' (*adhyāropa*) sait, voit, pénètre la réalité, il sait la réalité (*pratibuddhatattva*). — Il sait la réalité comme n'étant que *vijñāna* : voilà la construction. — Étant donnée l'inexistence du *rūpa* (matière, premier *skandha*), il sait que la pensée et les succédanés de la pensée (*caitta*) sont seulement aussi l'être produit en raison des causes (2); donc il sait que la réalité n'est que le *vijñāna*.

Mais comment sait-il cela ? L'auteur le dit : (136,13)

« Parce que, ne voyant pas de sujet [de la connaissance] en l'inexistence d'objet [de la connaissance], il reconnaît que le triple monde n'est que *vijñāna* (connaissance, esprit). »

En raison de l'inexistence, prouvée par un raisonnement qu'on verra plus loin, d'un objet pour la pensée, ce Bodhisattva ne voit davantage de sujet. Il médite donc longtemps : « Ce triple *dhātu* n'est que *vijñāna* », et, à la suite de cette méditation, il voit, d'une manière intuitive (*svasaṃvittyā*), qu'il n'existe que l'être indicible (3). — C'est ainsi que progressivement il sait que la réalité n'est que *vijñāna*.

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 23

prajñāvihārī sa hi bodhisattvo
vijñānamātrapratibuddhatattvaḥ
grāhyaṃ vinā grāhakatām apaçyan
vijñānamātraṃ tribhavam paraiti //

(2) J'accorde, p. 136, l. 11, *hbyuṅ-bai*, adjectif, avec *dṅos-po* : cittacaittāny api pratītyasamutpannavastu — (bhāva?) — mātrato 'vabudhya — Mais *vastumātra* est une expression technique (voir ci-dessous n. 3), et je suis porté à comprendre *hbyuṅ-bai* comme un absolu : cittacaittānām api pratītyasamutpannatve vastumātrataḥ [tattvam] avabudhya : Le *rūpa* n'existe pas ; le *cittacaitta* est produit par les causes (*paratantra*); il voit la réalité dans l'être pur, indicible, *vastumātra*, (qu'est le *vijñāna* sans objet et sujet).

(3) *anabhilāpyam vastumātra*. Peut-être dirait-on mieux : « il voit l'indicible être pur » ; l'être sans plus, exempt de sujet et d'objet, *vastumātra*.

(137,4) Mais si les [choses] ne sont que *vijñāna*, comment se fait-il que, en l'inexistence d'objets extérieurs, le *vijñāna*, qui existe seul, vienne à naître revêtu de la forme de ces [objets] ? — L'auteur l'explique :

46. « Comme, sous l'impulsion du vent, du grand océan sont produites les vagues, de même de cette semence universelle qu'on appelle *ālaya* est produit, par une vertu qui lui est propre, le *vijñāna* et rien d'autre ».

De même que, lorsque le vent agite l'eau de l'océan, — les parties d'eau qui sont le substrat des vagues, — les vagues, qui étaient comme endormies, par l'intervention de cette cause unique le vent, comme si, en luttant entre elles, elles prenaient existence individuelle (*ātmabhāva*) se précipitent de toutes parts ; — c'est ce qu'on peut voir ; — de même, dans le cas qui nous occupe, [un] *vijñāna*, — à la suite de la maturité (*paripāka*) des traces (*vāsanā*) de l'adhésion à l'objet et au sujet, traces déposées depuis un temps sans commencement dans la série [*paraṃparā*], — prend forme individuelle (*ātmarūpa*), et périt. Par [ce *vijñāna* disparaissant] est disposée, dans l'*ālayavijñāna*, pour être cause de la naissance d'un autre *vijñāna* qui reproduit sa forme, une trace (*vāsanā*) particulière ; et lorsque cette *vāsanā* a atteint progressivement maturité par l'intervention de la cause de sa maturité, il en naît un ' dépendant ' (*paratantra*) imparfaitement pur (*apariçuddha*). Les sots y attachent les imaginaires notions (*vikalpa*) d'objet et de sujet Mais il n'existe pas d'objet distinct du *vijñāna*.
(138,5) De même que, par exemple, ceux qui affirment qu'Içvara (Dieu) et autres [principes] sont causes, disent :

« La voix est la cause des sons ; la pierre de lune, des eaux ; l'arbre, des branches ; de même, il est la cause de tous les êtres corporels » ;

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 23

yathā taraṅgā mahato 'mburāçeḥ
samīraṇapreraṇayodbhavanti /
tathālayākhyād api sarvabījād
vijñānamātram bhavati svaçakteḥ //

et soutiennent ainsi qu'Içvara et [autres principes] est l'artisan (*kartar*) du monde ; de même aussi les partisans de l'*ālayavijñāna* (*ālayavijñānavādin*) disent que l'*ālayavijñāna* est toute semence (*sarvabīja*) parce qu'il est le réceptacle de la semence de la perception de l'ensemble des choses. — Mais, « tandis qu'Içvara est immuable (*nitya*, *çāçvata*), l'*ālayavijñāna* n'est pas immuable », telle est la différence.

Puisque cette exégèse de l'Écriture est reconnue : (138,15)

47. « Par conséquent existe le ' dépendant ' (*paratantrarūpa*), qui est la condition de ' la chose existant en tant que désignée, (*prajñaptisadvastu*) ; il se produit indépendamment d'objet extérieur ; il est; son être propre est inaccessible aux idées et aux paroles (*prapañca*) »

Il faut sans doute aucun admettre le ' dépendant ', car il est nécessaire comme fondement de tout le réseau des idées. De même que l'illusion (*bhrānti*) ' serpent ' a pour condition (*nimitta*) la corde, et est impossible abstraction faite de la corde ; de même que l'illusion ' cruche ' a pour condition la terre, etc., et ne se produit pas dans quelque coin de l'espace abstraction faite de terre, etc. ; de même, ici aussi, comme il n'y a point d'objet extérieur, l'idée de bleu, etc., par quoi sera-t-elle conditionnée ? — Par conséquent, sans doute aucun, il faut admettre, cause (*hetu*) des idées, le ' dépendant ', — parce qu'il est cause de la souillure (*saṃkleça*) et de la purification (*vyavadāna*).

De la sorte, « voir correctement qu'une chose est vide de ce qui ne s'y trouve pas; reconnaître correctement que ce qui y reste, cela s'y trouve vraiment, c'est entrer exactement dans la vacuité », etc. : c'est aussi bien prendre la vacuité [que de l'entendre ainsi]. (139,9)

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 23
saṃvidyate 'taḥ paratantrarūpam
prajñaptisadvastunibandhanaṃ yat /
bāhyaṃ vinā grāhyam udeti sac ca
sarvaprapañcāviṣayasvarūpam //
Le ms. porte *prajñaptisiddhis tu* ... *udeti yac ca*
Sur *prajñaptisat*, voir, par exemple, *Madhyamakavṛtti*, p. 28, n. 1.

(139,15) L'être propre de ce [dépendant] est inaccessible à toute parole. La dénomination (*abhidhāna*) ayant pour but de saisir la forme des ' objets de désignation ' (*prajñaptisat*), aussi longtemps qu'il y a dénomina tion, aussi longtemps on ne parle pas de la réalité.
(139,19) Donc, en résumé, trois [points] sont établis concernant le 'dépendant' (*paratantrarūpa*) ; il se produit, sans objet de connaissance (*jñeya*), par la seule *vāsanā* qui lui est propre ; il existe (1) ; il n'est accessible à aucun *prapañca* (parole ou idée). Il est démontré par le fait même de l'existence d'une cause de l'être 'qui existe en tant que désigné ' (*prajñaptisat*) ; par conséquent il n'est pas distinct de cette triade [*vijñāna* sans objet,être,indicible]. Ainsi [expliquent les Vijñānavādins].
(140,3) Là dessus, l'auteur dit (2) :

48 a. « La pensée existe sans [objet] extérieur, [dites-vous] ; comme où ? »

Voilà ce qu'il faut examiner. — [Le Vijñānavādin] dit :

48 b. « Comme dans le rêve ».

Quelqu'un, couché dans une très petite chambre, par l'erreur du sommeil, aperçoit en rêve à l'intérieur de la maison un troupeau furieux de grands éléphants, — qui n'a jamais existé. Il faut donc certainement admettre le *vijñāna* en l'absence d'objet extérieur.
(140,11) L'auteur montre que ceci aussi est sans valeur :

48 b. « C'est à voir ».

Comment cela ?

48 c-d. « Comme, d'après moi, dans le rêve, la pensée aussi n'existe pas, votre exemple n'en est pas un ».

---

(1) *yod-pa ñid* = *bhavaty eva* ; c'est-à-dire : « on peut seulement dire de lui qu'il existe » (?)

(2) La *kārikā* 48 est citée *Subāṣitasaṃgraha*, fol. 23.
' bāhyaṃ vinā kva yathāsti cittam ? '
' svapne yathā ' ced idam eva cintyam /
svapne pi me naiva hi cittam asti
yadā tadā nāsti nidarçanaṃ te //

La pensée (*jñāna*) qui a la forme de troupeau furieux d'éléphants, tout comme son objet, n'existe pas d'après nous, parce qu'elle n'est pas née. Le *vijñāna* n'existant pas, [d'après nous, dans le rêve], faute d'un exemple admis par les deux parties, la pensée n'existe pas sans objet extérieur.

Mais, pensera-t-on, s'il n'y avait pas dans le rève un *vijñāna* (141,1)
illusionné (*bhrānta*), on ne se souviendrait pas, au réveil, de ce qu'on a rêvé (*svapnānubhava*)? — Non pas. Car :

49 a-b. « Si l'existence de l'esprit (*manas* = la connaissance du *manas*, la connaissance intellectuelle) résulte du souvenir du rêve au réveil, il en sera de même pour l'objet extérieur [perçu en rêve : il existe aussi] (1) ».

Et pourquoi ?

49 c-d. « De même que vous vous souvenez : « J'ai vu », de même y a-t-il aussi [mémoire] relativement à l'objet extérieur ».

De même que l'existence du *manas* résulte du souvenir du rêve, de même l'existence des objets [vus en rêve] résulte du souvenir de la perception (*anubhava*) de ces objets ; — ou bien il faut conclure que le *vijñāna* lui aussi n'existe pas [dans le rêve].

Le Vijñānavādin répond : Si l'objet visible (*rūpa*) grand éléphant, (141,13)
etc., existait dans le rêve, en vue de la percevoir (*grah*) existerait aussi la connaissance visuelle. Or celle-ci n'existe pas, car les cinq corps de connaissance [sensible, visuelle, etc.), ne se produisent pas dans la confusion du sommeil.

[L'auteur dit] donc : (2)

(1) *Subhāṣitasaṃgraha*, ibid.

svapnasya bodhe smaraṇān mano 'sti
yadi, asti bāhyo viṣayo 'pi tadvat /
yathā mayā dṛṣṭam iti smṛtis te
bāhye 'pi tadvat smṛtisambhavo 'sti //

Les leçons du Ms. sont incorrectes : .. *smṛte tu bāhyeti*...

(2) Cité *Subhāṣitasamgraha*, fol. 24. — On a, d'après le tibétain :

cakṣurdhiyo 'sambhava eva svapne
nāsty asti vai mānasam eva cetaḥ /
tadākṛtau bāhyatayā niveçaḥ
svapne yathehāpi tathā mataṃ cet //

50. « Si notre adversaire pense : du fait que, dans le sommeil, la connaissance visuelle ne se produit pas, on conclut que [dans le sommeil, l'objet extérieur] n'existe pas, et que seule existe la connaissance (*cetas*) intellectuelle (*mānasa*) ; — et de même que, dans le rêve, on s'imagine que la forme (*ākṛti*) de cette [connaissance] est extérieure, de même ici, [dans l'état de veille, on attribue un objet extérieur à la pensée] ».

C'est-à-dire : dans le rêve la connaissance visuelle n'existe aucunement, donc l'objet visible ' grand éléphant ', etc., qui ne peut être perçu que par l'organe visuel (*cakṣurāyatana*), n'existe pas ; mais la connaissance intellectuelle (*manovijñāna*) existe. Par conséquent, encore qu'il n'y ait pas d'objet visible extérieur, l'adhésion à l'extériorité de la forme (*ākṛti*) de la connaissance (*vijñāna*) n'est pas empêchée. Et de même que, dans le rêve, en l'absence d'objet extérieur (*bāhya*), le *vijñāna* se produit seul, de même il en sera ici aussi.

(142,7) Non pas. Car, dans le rêve, la connaissance intellectuelle ne peut pas se produire (*utpādāsambhava*) : (1)

51 a-b. « De même que pour toi, en rêve, l'objet extérieur n'est pas né, de même le *manas* aussi n'est pas né ».

Par conséquent :

51 c-d. « Œil, objet de l'œil, pensée engendrée par l'un et l'autre, tous les trois sont également faux ».

Le Ms porte *cakṣurdhiyaḥ sambhava eva siddhe*

Sur les diverses manières d'expliquer le rapport entre l'objet extérieur et la pensée (imposition de la forme de l'objet à la pensée, ou le contraire) voir par exemple, les notes 95, 112 de notre traduction du *Sarvadarçanasamgraha*, Muséon 1901-2.

(1) Ibidem

bāhyo yathā te viṣayo na jātaḥ
svapne tathā naiva mano 'pi jātam /
cakṣuç ca cakṣurviṣayaç ca tajjam
cittaṃ ca sarvaṃ trayam apy alīkam //

Le Ms. porte *rūpaṃ ca sarvaṃ...*

De même que, lorsqu'on voit la couleur [à l'état de veille], ces trois, œil, couleur et *manas*, sont présents ; de même, lorsque dans le rêve un objet (*viṣaya*) se trouve distingué (*paricchinna*), [ces] trois sont perçus ensemble. De même qu'il n'y a point, dans ce cas, œil et couleur, de même il n'y a pas non plus connaissance visuelle.

De même que cette triade (œil, couleur, connaissance visuelle), de même, (142,18)

52 a. « Les autres triades, oreille, etc., ne sont pas nées ».

'Oreille, etc.', c'est-à-dire le son et la connaissance auditive, jusque *manas*, *dharmadhātu* et *manovijñāna*.

Comme, dans le rêve, toutes ces triades sont fausses, on ne peut pas dire que la connaissance intellectuelle existe dans le rêve.

Mais, pensera-t-on, la couleur qui fait partie du *dharmāyatana* (143,5) (= *dharmadhātu*), perceptible à la connaissance intellectuelle, existe dans le rêve ; par conséquent le *vijñāna* ne se trouve nulle part sans objet (*viṣaya*). — Cela non plus n'est pas juste, car, dans le rêve, les trois sont absolument impossibles.

Cependant l'auteur, en vue de réfuter le système de son adver- (143,10) saire, admet sa manière de voir ; et alors l'exemple du rêve est désastreux . . . . (1). Comme, dans le rêve, la triade dans son ensemble n'est pas 'vraie', par conséquent. . . . . (2) ; il est prouvé que, à l'état de veille aussi, tous les *dharmas* sont dépourvus d'être propre.

C'est ce que dit l'auteur :

52 b-d. « De même qu'en rêve, de même ici aussi à l'état de veille, les choses sont fausses, la pensée n'existe pas ; les organes des sens, n'ayant pas d'objet (*gocara*) n'existent pas non plus ».

Comme objet, sens et connaissance sont faux dans le rêve, tout

---

(1) Je ne sais que faire des lignes 11 et 12 : ... l'exemple du rêve manque son but, — car il est impossible que, d'un exemple ayant pour but la non-fausseté d'une [chose], sorte l'enseignement ayant pour but la fausseté *(mṛṣārtha)* de cette chose.

(2) *prasiddhidvāreṇa asiddhasiddhasādhanāt :* nous tirons parti de ce qui est admis ; nous prouvons par le prouvé le non-prouvé (?)

de même sont-ils à l'état de veille. Telle est la conclusion (*iti vijñeyam*). Aussi a-t-il été dit excellemment :

« Telles les créatures magiques apparaissent comme perçues, mais en réalité n'existent pas ; telles sont les choses, d'après l'enseignement du Sugata, semblables à une magie, semblables à un rêve ».

Et encore :

« Les destinées de l'existence sont semblables à un rêve ; personne qui meure ou qui naisse ; il n'y a ni créature, ni nom, ni vie ; les choses sont comme une écume, comme le bananier » (1).

Et [beaucoup d'autres passages de l'Ecriture].

(144,12) Nous avons donc dit que la triade, relativement à la connaissance de la veille, n'est pas née ; dans le rêve, relativement à la connaissance de celui qui rêve un rêve,

53 a-b. « De même qu'ici pour le réveillé, aussi longtemps qu'il n'est pas réveillé, aussi longtemps la triade existe pour lui ».

De même que, pour un homme éveillé, — encore [qu'endormi] dans le sommeil de l'ignorance, [il est éveillé] parce qu'il est débarrassé de l'autre sommeil, — existe, en raison du sommeil de l'ignorance, cette triade qui n'est pas née en son être propre, et que perçoit celui qui rêve un rêve ; — de même pour ceux qui ne sont pas débarrassés du sommeil, qui ne sont pas sortis de l'état de rêve, existe une triade de la même nature.

53 c-d. « Et quand il est réveillé, la triade n'existe pas. De même en est-il pour le réveil du sommeil de l'erreur ».

De même que, quand le sommeil a pris fin, quand on est réveillé, la triade perçue en rêve n'existe pas ; de même pour ceux qui ont

---

(1) Comparer le texte cité *Madhyamakavṛtti*, p. 109.$_7$, 549.$_{11}$

supinopamā bhavagatī sakalā
nahi kaç ci jāyati na co mriyate
na ca satvu labhyati na jīvu naro
imi dharma phenakadalīsadṛçāḥ

Les deux versions tibétaines portent *hdi-la* = *neha kaç ci.* — La version de la Madhyamakavṛtti a *sems-can mi* (nara) *dañ* au lieu de *miñ* = nāman.

complètement expulsé le sommeil de l'ignorance, qui ont vu immédiatement (*sākṣātkar*) le *dharmadhātu*, la triade n'existe pas.

Par conséquent, il est faux que le *vijñana* existe sans objet extérieur.

Mais, dira-t-on, le *taimirika* perçoit des cheveux, etc., qui (145,10)
n'existent pas ; par conséquent le *vijñāna* existe même sans objet extérieur ? — Mauvaise raison. En effet

54. « Ces deux choses, cheveux qu'aperçoit, par la force de l'ophtalmie (*timira*), celui dont l'organe est affecté de l'ophtalmie, et connaissance par laquelle [il les aperçoit], sont vraies, relativement à sa connaissance (*dhī*) ; toutes deux aussi sont fausses pour celui qui voit clair ».

Il en est ici comme pour le rêve. Relativement à la vision du *taimirika*, la ' forme ' (*ākṛti*) de cheveux existe aussi [et non-seulement la connaissance de cette forme] ; relativement à la vision du non-*taimirika*, les deux aussi ne sont pas nés [et non pas seulement la forme de cheveux]. Car il est difficile d'établir qu'il y a connaissance sans objet.

Mais, [dites-vous], il faut certainement l'admettre [dans le cas (146,1)
du *taimirika*]. — Non pas :

55. « Si l'idée existait sans objet de connaissance (*jñeya*), le non-*taimirika* lui-même, portant les yeux à l'endroit de ces cheveux, aurait l'idée de cheveux ; or ce n'est pas le cas, donc la thèse est fausse ».

Si une connaissance représentative de cheveux (*keçākṛti*) naissait chez le *taimirika* en l'absence de cheveux, il s'ensuivrait que l'idée de cheveux naîtrait aussi chez le non-*taimirika* quand il jette les yeux à l'endroit où le *taimirika* voit les cheveux, tout comme chez le [*taimirika*] (1), car l'absence d'objet est la même [pour l'un et pour l'autre]. Il est donc faux que le *vijñāna* naisse sans objet.

Le Vijñānavādin répond. (146,12)

Si l'existence de l'objet était la cause de la naissance du

(1) Page 146, l. 9, lire *de daṅ hdra-bar*.

vijñāna, il en serait comme vous dites. Mais tel n'est pas le cas. C'est la maturité ou la non-maturité de la *vāsanā*, précédemment déposée, d'un *vijñāna*, qui est la cause de la naissance ou de la non-naissance d'un *vijñāna*. Donc, pour celui en qui est complètement mûre (*paripāka*) une *vāsanā* placée par une autre connaissance représentative de cheveux, et pour celui-là seul, se produit la connaissance (*jñāna*) représentative de ces [cheveux] ; et non pas pour un autre.

(146,18) Cela non plus n'est pas juste, dit l'auteur :

56. « Si on objecte : « Parce que l'efficace (*çakti*) de la pensée n'est pas mûre chez les voyants (= non-*taimirika*) (1), pour cette raison la pensée [de cheveux] ne se produit pas, et non pas en raison de l'absence d'une chose qui soit objet de connaissance », — nous répondons : cette *çakti* n'existe pas, donc cette [explication] n'est pas prouvée ».

'absence d'une chose qui soit objet de connaissance' (2), c'est-à-dire 'inexistence d'un objet de connaissane'. — Si seulement (3) ce que [vous] appelez 'efficace' (*çakti*) existait, alors, suivant qu'elle est mûre ou non mûre, il y aurait production ou non-production du *vijñāna*. [Mais elle n'existe pas.] Donc cette [explication] n'est pas prouvée.

(147,7) Mais, dira-t-on, comment la *çakti* n'existe-t-elle pas ? — L'auteur l'explique :

57 a-b. « Il n'y a pas production de *çakti* pour le [*vijñāna*] né ; il n'y a pas *çakti* pour le [vijñāna] dont l'être n'est pas né » (4).

---

(1) Peut-on lire, contre toute la tradition, *mthoṅ-ba-med-la* au lieu de *mthoṅ-ba-dag-la ?* Le sens étant, d'ailleurs, le même : « Parce que, dans celui qui ne voit pas [les cheveux] (le non-*taimirika*), l'efficace de la pensée (ancienne) n'est pas mûre, pour cette raison la pensée (des cheveux) ne se produit pas... ».

(2) jñeyasadbhāvaviraha (?)

(3) kevalam.

(4) On peut traduire, avec quelque vraisemblance

jātasya çakter na hi saṃbhavo 'sti
ajātarūpasya ca nāsti çaktiḥ.

L'affixe *la* correspond au génitif (*jātasya*) et au locatif. — L'explication p. 148.7 et suivantes, semble bien indiquer le génitif.

On ne peut imaginer la *çakti* qu'en relation avec un *vijñāna* actuel, passé ou à venir.

Tout d'abord, la *çakti* ne se produit pas pour un *vijñāna* né. (147,12)

En effet, si le mot *çakteḥ* est au génitif (1), il est inadmissible (2) de dire que « le *vijñāna*, étant effet (*phalabhūta*), est aussi cause ». S'il en était ainsi, il y aurait effet sans cause, et la graine ne périrait pas à la naissance de la pousse. Par conséquent la *çakti* ne se produit pas pour un *vijñāna* né.

Si le mot *çakteḥ* est à l'ablatif (3), alors il est inadmissible que le *vijñāna*, né, soit produit de la *çakti*, parce qu'il existe, — ainsi que nous l'avons dit plus haut (voir *ad* 82.5)

Donc il n'y a pas production de *çakti* pour le [*vijñāna*] né.

Il n'y a pas non plus *çakti* pour un *vijñāna* dont l'être propre (*svabhāva*) n'est pas né. Parce que (4) (148,3)

57 c-d. « Le qualifié (*viçeṣya*) n'existe pas sans qualifiant (*viçeṣaṇa*) : il y aurait aussi bien [*çakti*] pour le fils d'une femme stérile »

Nous disons que, sans qualifiant, ce qui doit être qualifié n'existe pas.— Comment cela ? — 'efficace pour la connaissance', *vijñānasya çaktiḥ* : le *vijñāna* est le qualifiant de la *çakti*, et la *çakti* est le point d'appui (*āçraya*) du qualifiant. Or, ce qui n'est pas né, il est impossible de lui attribuer ou de lui refuser quoi que ce soit, en le disant '*vijñāna*' ou 'non-*vijñāna*'. Si le [non né] est tel, en

---

(1) C'est-à-dire si on traduit : « Il n'y a pas production de la *çakti* d'un (pour un) *vijñāna* né ». Dans le cas contraire, la *çakti* coexisterait au *vijñāna*, sa cause ; et serait donc un effet sans cause.

(2) La négation 'inadmissible' (*ma*, ligne 15), manque dans les deux xylographes ; je l'ai introduite dans le texte, mais est-elle nécessaire ? On peut à la rigueur traduire *yuktam* par *vaktuṃ yuktaṃ syāt* : « il serait logique de dire que le *vijñāna*, qui est effet, est cause » (ce qui est absurde).

(3) C'est-à-dire si on traduit : « Il n'y a pas production du [*vijñāna*] né, par la *çakti* ».

(4) La première ligne est citée *Madhyamakavṛtti*, p. 80.7.

viçeṣaṇaṃ nāsti vinā viçeṣyam.

(incorrectement imprimé : *nāstīti*).

On peut traduire la seconde :

vandhyāsutasyāpi hi tatprasaṅgāt.

disant : « ceci est la *çakti* pour ceci », par quoi la *çakti* se trouvera-t-elle qualifiée ? Si, de la sorte, le qualifiant n'existe pas, [notre philosophe], en disant : « ceci est produit de ceci », comme il ne qualifie pas, ne dit rien qui vaille (1).

En outre, si on attribue *çakti* au non-né, il convient de l'attribuer aussi au fils d'une femme stérile.

Par conséquent il n'y a pas *çakti* pour le non-né.

(148,18) Mais, dira-t-on, le *vijñāna* qui doit naître de la *çakti*, est un *vijñāna* futur ; c'est lui qu'on a en vue quand on dit : « ceci est la *çakti* pour ce *vijñāna* ; de ceci, ceci naîtra ». De la sorte, la qualité de ' qualifiant ' et de ' point d'appui du qualifiant ' se trouve établie [même dans le cas où le qualifiant n'est pas né].

De même qu'on dit dans le monde : « Cuis le riz à l'eau », « Tisse la toile » (2), et qu'on lit dans le Traité même (3) :

« Il y a trois conceptions [de cette classe] : le Cakravartin et les deux Svayaṃbhūs »

(149,7) — Ceci aussi est sans valeur. Pour le montrer, l'auteur dit : (4)

58 a-b. « Si vous voulez qu'il y ait désignation [de la *çakti*] par un [*vijñāna*] futur ; faute de *çakti*, il n'y a pas, pour ce [*vijñāna*], qualité d'être futur ».

Ce qui existera n'importe quand, cela est ' futur ' ; mais ce qui certainement ne naîtra jamais, comme un fils de femme sté-

---

(1) ...tadā tat tasya çaktir iti kena çaktir viçiṣiṣyate? yadaivaṃ viçeṣaṇaṃ nāsti tadā tat tasmād utpadyata iti viçeṣeṇānuktvā na kiṃ cid api tena deçitam bhavati.

(2) Le « riz à l'eau » (*odana*) est un aliment cuit, comme la toile est une chose tissée. De même on dit : *saṃskṛtaṃ saṃskaroti*.

(3) Par *çāstra*, notre auteur désigne ici l'*Abhidharmakoça*, où nos deux *pādas* se lisent chap. iii. 17 (fol. 8b de Tandjour, Mdo, vol. lxiii). — Il ne s'agit pas, en effet, de la conception (*garbhāvakrānti*) d'un Cakravartin, mais d'un futur Cakravartin....

[Le futur Cakravartin descend en pleine conscience ; le futur Pratyekabuddha (premier Svayaṃbhū) reste conscient dans la matrice ; le futur Bouddha, seul, naît en pleine conscience].

(4) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 82.11.

bhaviṣyatā ced vyapadeça iṣṭaḥ
çaktiṃ vinā nāsti hi bhāvitāsya /

rile, etc., ou comme l'espace, etc., cela n'est pas [futur]. Par conséquent, s'il y avait *çakti*, le *vijñāna* serait, en vérité, futur ; mais, comme il n'y a point *çakti* en raison de l'inexistence du *vijñāna* encore à venir, en l'absence de *çakti*, il n'y a pas ' futurité ' du [*vijñāna*], pas plus que du fils d'une femme stérile.

Cette remarque s'applique au riz, etc.

Soit, [dira-t-on] encore, que le *vijñāna* et la *çakti* existent en dépendance l'un de l'autre (*anyonyam apekṣya*) ! (150,1)

Même ainsi, le *paratantrarūpa* n'existe pas. En effet,

58 c-d. « Ce qui existe en raison d'un appui réciproque, cela n'existe pas, ont déclaré les Saints »

Le *vijñāna* existant, sa *çakti* existe ; et le *vijñāna* naît de cette [*çakti*] : de la sorte ils s'appuieront l'un sur l'autre. Admettons, dit notre adversaire, qu'il en est ainsi.

Il en résultera que le *vijñāna* n'existe pas en être propre (*svabhāvena*). De même que le court est en raison du long, le long en raison du court, la rive d'en deçà en raison de la rive d'au delà, la rive d'au delà en raison de la rive d'en deçà : tout cela existe par ' désignation ' et ne possède pas d'être propre.

Et s'il en est ainsi [, si *vijñāna* et *çakti* existent par dépendance réciproque], on se rallie à ce que nous disons. Voyez par exemple le *Catuḥçataka* : (150,13)

« En l'absence d'effet la qualité de cause de la cause n'existe pas : par conséquent tout effet sera nécessairement cause » (1) ;

et dans le *Traité* (2) :

« Si une chose existe (*sidhyate*) ' en dépendance ' (*apekṣya* ' en regardant ') et que la chose, en dépendance de laquelle elle existe, existe en dépendance d'elle, qui existe en dépendance de qui ? »

Voici le sens de ce [*çloka*]. Si l'existence d'une chose, *vijñāna*, etc., dépend de certaine *çakti* (*çaktiviçeṣa*), et que la chose dont dépend l'existence du *vijñāna*, à savoir la certaine

(1) Je comprends que l'effet est cause de la causalité de la cause.

(2) *Madhyamakaçāstra*, x. 10 ; *vṛtti* p. 208.7.

yo 'pekṣya sidhyate bhāvas tam evāpekṣya sidhyate /
yadi yo 'pekṣitavyaḥ sa sidhyatāṃ kam apekṣya kaḥ //

çakti, dépend pour exister de ce même [*vijñāna*], on devra nous dire, puisque tous deux doivent être amenés à l'existence (*sādhya*), laquelle existera en dépendance de laquelle ?

(151,11) Et encore (1) :

« La chose qui existe ' en dépendance ', comment, inexistante, peut-elle dépendre ? Dépend-elle quand elle existe? Il n'est pas raisonnable qu'elle dépende. »

Voici le sens de ce [*çloka*] (2). Si l'existence du *vijñāna* dépend de la *çakti*, il dépend de la *çakti*, soit existant, soit non-existant. Dans le second cas, n'existant pas (*asiddhatvāt*), il ne dépend pas de la *çakti* plus que ne pourrait faire une corne d'âne. Dans le premier cas, existant, il ne convient pas qu'il dépende afin d'exister. Les sages ont donc déclaré que ce qui existe en raison d'appui réciproque n'existe pas.

Par conséquent il n'y a pas non plus *çakti* pour le [*vijñāna*] à venir.

(152,4) L'auteur montre maintenant qu'il n'y a pas *çakti* pour le [*vijñāna*] passé :

59 a-b. « Si [un *vijñāna*] naissait de la *çakti* mûre d'un [*vijñāna*] qui a péri, un [*vijñāna*] ' autre ' naîtrait de la *çakti* d'un [*vijñāna*] ' autre ' »

Si le futur *vijñāna* naissait, en qualité de fruit, par un *vijñāna* qui après être né a péri, — [en d'autres termes], de la *çakti* mûre d'un *vijñāna* passé (détruit) qui a déposé une *çakti* déterminée dans l'*ālayavijñāna*, — alors un ' autre ' naîtrait de la *çakti* d'un ' autre ' (3).

(152,13) Pourquoi [, dans notre hypothèse de la production d'un *vijñāna* par un *vijñāna* passé, un autre naîtrait-il d'un autre] ? Parce que

---

(1) Ibidem, x. 11 ; p. 209.1
yo 'pekṣya sidhyate bhāvaḥ so 'siddho 'pekṣate katham /
athāpy apekṣate siddhas tv apekṣāsya na yujyate //

(2) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 209.3.

(3) Le commentaire a une négation (l. 12 *mi gyur-ro*) qui manque dans le texte commenté, et qui paraît à peu près inexplicable.

59 c. « Les membres de la série (*saṃtāninas*) sont ici réciproquement divers » (1)

La racine *tan* signifie développement (2), mais, dans l'opinion du [Vijñānavādin], on dit *saṃtāna* pour série (3). Ce terme désigne ce qui a pour *upādāna* (c'est-à-dire pour éléments) les moments (*kṣaṇa*) [successifs, c'est-à-dire] existant dans le présent, le futur et le passé, du *saṃskāra* (c'est-à-dire de vie morale); lesquels moments sont placés, sans interruption de la conscience, sans intervalle, dans une succession de morts et de naissances, s'avançant en liaison de cause et d'effet, et allant et venant continuellement (4) comme le courant d'un fleuve. Or ce [*saṃtāna*] se trouvant dans les moments, [individualités] réelles, qui sont les parties du *saṃtāna*, on nomme donc *saṃtānins* ces susdits moments.

Ces [*saṃtānins*, ou membres de la série] sont ' autres ' les uns (153,1)
à l'égard des autres (5), et reconnus comme autres par notre adversaire. Par conséquent, le ' moment-fruit ', qui a pour cause la *vāsanā*, naissant après, serait autre que le ' moment-cause ' qui dépose la *vāsanā*. De la sorte, un ' autre ' naîtrait de la *çakti* d'un ' autre '.

Mais, dira-t-on, ceci n'est pas un défaut, car nous soutenons (153,6)
précisément qu'il en est ainsi ? — Non pas : car si vous le soutenez,

« Tout naîtrait de tout »,
comme il a été dit [plus haut *ad* 89,3] : [en d'autres termes :]

59 d. « Et par conséquent tout serait produit de tout ».

---

(1) Parce que les membres de la série, nommée Devadatta, les divers ' moments ' de Devadatta, sont autres les uns à l'égard des autres, comme sont ' autres ' les membres des séries intellectuelles appelées Devadatta et Viṣṇumitra.

(2) *Dāthupāṭha*, $8._1$: tanu vistāre.

(3) brgyud = vaṃça, saṃtāna, paramparā.

(4) rgyun chags pa rgyun-lugs. — rgyun-chags = saṃgata, aviccheda, anubandha — rgyun-lugs (voir $168._5$) = rgyu-hgrul = das gehen und kommen, semper incedere.

(5) gzhan daṅ gzhan du tha dad (?)

Nous n'avons pas à répéter l'argumentation exposée dans la réfutation de la ' naissance en raison d'un autre '.

(153,12) [Le Vijñānavādin] dit :

60 a-c. « Si les membres de la série (*saṃtānin*) sont divers, leur série n'est pas diverse, et par conséquent la critique n'est pas fondée »

Admettons que les *saṃtānins*, les moments réels (1), sont réciproquement autres : il n'empêche que cette série [qu'ils forment] est une ; et [de notre thèse] il ne suit pas que ' tout naîtrait de tout '. — Et s'il en est ainsi, la critique n'est pas fondée ?

(153,19) Comme cela n'est pas prouvé, [l'auteur dit :]

60 c. « Cela est à prouver ».

Pourquoi ?

60 d. « Parce que la possibilité d'une série non diverse est inadmissible » (2).

Il est impossible que les [*saṃtānins*], réciproquement divers en ce qui les regarde, soient le support d'une série non diverse, parce qu'ils sont autres, comme une autre série. Pour le montrer, l'auteur dit :

61. « Les *dharmas* qui dépendent de l'affection et de l'aversion, parce qu'ils sont autres, ne font pas partie d'une seule série. Étant distincts par leur caractère propre, il est inadmissible qu'ils fassent partie d'une seule série »

De même, ici aussi, l'unité de la série n'est pas admissible. Telle est la pensée de l'auteur.

(154,13) Ce qu'a dit [le Vijñānavādin] : « l'existence et la non-existence du *vijñāna* dépend de la maturité et de la non-maturité de la *çakti*, et non pas de l'existence ou de la non-existence de l'objet *(jñeya)* »

(1) Littéralement *vastunaḥ kṣaṇāḥ*. — Mais on peut traduire *vāstava*.

(2) *skabs* (chance, possibilité, occasion : *avatāra*, *avakāça*) est glosé *go-skabs*.

(voir 146.,[12]), se trouve ainsi réfuté, en montrant la non-production (ou impossibilité) de la *çakti*. On arrive donc à cette conclusion que « le *vijñāna* n'existe pas par inexistence de l'objet ».

Sur ce, le Vijñānavādin, très porté à expliquer son système, et se flattant d'établir sa thèse, reprend la parole : (154,17)

62. « Sa propre *çakti* d'où naît la connaissance visuelle (*cakṣurdhī*), — cette *çakti* qui est le support du *vijñāna* qui lui est propre et qui se produit immédiatement après elle, — on la conçoit comme l'organe matériel ' œil ' ».

La trace (*vāsanā*) de connaisance visuelle est déposée dans l'*ālayavijñāna* par un autre *vijñāna* périssant. Plus tard, quand elle est complètement mûre, il en naît un *vijñāna* qui en reproduit la forme. Ce moment immédiat de la *çakti* du quel naît ce [dernier] *vijñāna*, ce moment de la *çakti* qui est le support immédiat [de ce *vijñāna*], le monde, plongé dans l'erreur, le conçoit comme étant l'organe matériel (*rūpīndriya*) ' œil '. Mais l'organe visuel (*cakṣurindriya*) n'est pas distinct du *vijñāna*. Et il en est de même des autres organes.

Ayant ainsi montré que l'organe visuel n'est pas distinct du *vijñāna*, pour montrer que la couleur (*rūpa*) aussi n'est pas distincte du *vijñāna*, [le Vijñānavādin] dit : (155,14)

63. « Jugeant que [l'idée de bleu] est produite par l'organe, — ne se rendant pas compte que la manifestation [*ābhāsa*, *khyāti*] de bleu, etc., naît, sans objet extérieur, de sa propre graine, — l'homme prend la pensée pour un objet extérieur ».

De même que les [fleurs des] Bandhujīvaka, Kiṃçuka (1), et autres, naissent avec un aspect (forme, *ākāra*) rouge, sans dépendre d'une teinture (*raṅga*) extérieure qui les transformerait, pas plus que les gemmes rouges ; — au contraire on constate que la série [végétale], pousse, etc., naît avec un aspect déterminé par sa relation avec la *çakti* qui est projetée (2) par sa graine.

---

(1) Pentapetes phoenicea, Butea frondosa.

(2) Je crois qu'on peut, avec vraisemblance, remplacer, p. 156, l. 4, le *hphags-pa* des xylographes par *hphaṅs-pa*, kṣipta, ākṣipta.

De même, en l'absence d'objet visible (*rūpa*) extérieur, bleu, etc., un *vijñāna* naît apparaissant (*snaṅ-ba*) comme bleu, etc. Et cette apparition de bleu, etc., le monde se persuade qu'elle est de sa nature objet extérieur (*bāhyaviṣayarūpeṇa abhiniviçate*). De même que le reflet d'un rubis attaché à la branche d'un arbre né au bord d'une rive remplie d'une eau très pure, projeté sur l'eau, apparaît de loin et est perçu comme un objet extérieur (, c'est-à-dire réel,) sur l'eau ; mais le [rubis] n'est pas sur [l'eau]. De même, il en est pour le *vijñāna*. — De la sorte, il n'y a point de chose (*artha*) extérieure au *vijñāna*.

(156,14) De la même manière,

64. « De même que, dans le rêve, sans objet visible (*rūpa*) [, sans qu'il y ait] autre chose [que la pensée], de sa propre *çakti* mûre (1), naît une pensée qui a la forme de cet [objet visible] ; de même, dans la veille, sans objet extérieur, a lieu la [connaissance] intellectuelle (*manas*). — Si on dit cela, »

(156,19) Non pas. Et pourquoi ?

65. « De même que, dans le rêve, en l'absence d'œil, naît une connaissance intellectuelle (*mānasaṃ cetas*) apparaissant comme bleu, etc., pourquoi chez les aveugles ne naît-elle pas de même, en l'absence d'organe visuel, de la maturité de sa graine propre ? »

Si, de même que la connaissance visuelle (*cakṣurvijñāna*) se produit très claire de la vision des objets visibles (*rūpāṇi*) par l'œil à l'état de veille, de même, en rêve, en l'absence d'œil, la connaissance intellectuelle (*manovijñāna*) naissait de la maturité de sa *vāsanā*, en se conformant à la forme de la connaissance visuelle, — on demande pourquoi la vue ne se produit pas chez l'aveugle éveillé, tout comme chez le non aveugle, par la complète maturité de sa *vāsanā* (2). Car tous deux [l'aveugle et l'homme endormi] sont également privés d'organe visuel.

(1) La *çakti* (ou efficace) d'une ancienne pensée, qui, mûre, fait naître la pensée visuelle ; sa *çakti*, c'est-à-dire la *çakti* dont le caractère propr est de produire de cette pensée visuelle.

(2) Sa *vāsanā*, comme sa *çakti*, comme *sa* graine. — Je ne comprends pas, l. 10, le *gaṅ-gis na hdis* : ...andhe 'pi *yena* (kena) *tena* anandhavad darçanaṃ svavāsanāparipākāt evaṃ kiṃ notpadyate.

Mais, dira-t-on, ce n'est pas l'absence d'œil qui est la cause d'une telle connaissance intellectuelle (c'est-à-dire affectant la forme de vision), mais bien la maturité de la *çakti* d'une telle connaissance intellectuelle. Par conséquent, là où cette *çakti* est complètement mûre, là se produit une telle connaissance intellectuelle, et c'est seulement dans le rêve, en raison du sommeil, que cette [maturité] se produit et non pas [pour l'aveugle] à l'état de veille. (157,13)

Cela non plus n'est pas juste. Et pourquoi ? (157,18)

66. « Si, à votre avis, la *çakti* du sixième, mûre dans le rêve, ne l'est pas dans l'état de veille ; pourquoi [l'inverse] ne serait-il pas correct : de même que la *çakti* du sixième, n'est pas mûre ici, de même, lors du rêve, elle ne l'est pas ? »

' Le sixième', c'est-à-dire la connaissance intellectuelle (*manovijñāna*). — Si, en vertu d'une simple affirmation (1), vous soutenez la maturité, lors du rêve, de la *çakti* d'une telle connaissance intellectuelle, et sa non[-maturité] pendant la veille, sur notre parole aussi, il faut soutenir que, de même qu'il n'y a pas maturité ici, pendant la veille, de même lors du rêve.

Et on peut dire [aussi] : (158,11)

67 a-b. « De même que l'absence d'œil n'est pas [pour l'aveugle] cause [de connaissance intellectuelle visuelle], dans le rêve aussi, le sommeil n'est pas cause [de la maturité de l'intellect] »

La vision, dans le rêve, — et c'est exactement le cas pour l'aveugle éveillé, — est dépourvue de [son] instrument, l'organe [, à savoir l'œil,] qui est le point d'appui de cette [sorte de] connaissance [à savoir la vision] ; donc, elle affecte la forme d'une connaissance qui repose sur l'organe visuel dont la *çakti* est mûre (2); et n'est pas de la nature d'une connaissance intellectuelle qui serait la résultante de la *çakti* mûre d'une connaissance intellectuelle (3).

---

(1) vākyavidhimātrataḥ (?)

(2) vipakvaçakti-indriya-āçrita-vijñānasya ākṛtim anukaroti (?)

(3) na vipakvaçakti-manovijñāna-pariṇata-manovijñānamat (?) — Peut-être faut-il rapporter à la ' vision en rêve ', la phrase '*vipakva... pariṇata*' (?!)

(158,20) Et puisque la [vision du rêve] est telle :

67 c-d. « Par conséquent, dans le rêve aussi, il faut reconnaître que objet (*bhāva*) et œil sont la cause d'une idée dont l'objet (*viṣaya*) est faux. »

Par conséquent il faut admettre que, dans le rêve aussi, la connaissance est de la même nature que son objet (*viṣaya*) et que le support de la connaissance visuelle [ou l'œil] est de la même nature.
(159,5) Par conséquence, de cette manière,

68 a-c. « En voyant que toutes les réponses qu'il donne sont ' semblables à la thèse ' (*pratijñā*), on réfute ce disputeur.

« Dans l'état de veille, les trois [objet, œil, connaissance visuelle] sont vides de nature propre, parce qu'ils sont perçus, comme dans le rêve » : à cet enseignement, l'adversaire dira : « le *vijñāna* de la veille est vide d'objet (*artha*), parce qu'il est *vijñāna*, comme le *vijñāna* du rêve », et « l'objet (*viṣaya*) perçu dans l'état de veille est de nature fausse, parce qu'il est objet, comme l'objet du rêve », et encore : « la souillure et la purification, s'il n'y a pas de *paratantra*, n'existent pas, parce qu'ils n'ont pas de point d'appui, comme une robe de poils de tortue ». — De même, on répliquera par les exemples du *taimirika*.

Toutes les réponses que donne le Vijñānavādin par ces [argumentations] et autres [semblables], le prudent Mādhyamika, en voyant qu'elles sont ' pareilles à la thèse ' (*pratijñāsama* = *sādhyasama*), réfute ce disputeur, à savoir le Vijñānavādin.
(160,4) De même [notre système] ne présente pas ce défaut d'être contredit par l'Ecriture (1), car

68 c-d. « Les Bouddhas enseignent que nulle part n'existe une chose »

Par exemple :

« Le triple monde n'est que désignation (*prajñapti*) (2) ; la chose

(1) En réponse à l'argument scripturaire du Vijñānavādin.

(2) *prajñapti* = *gdags* ; mais on a souvent *btags*, *brtags*. Sur *prajñapti* et *vijñapti* (= faire savoir), voir le *Compendium of philosophy* (P. T. S., 1910). Les notes de S. Z. Aung n'épuisent pas le sujet, car il y a une *manovijñapti*.

n'existe pas en réalité ; les philosophes (*tārkika*) conçoivent le désigné comme ayant la nature de chose »

« Il n'y a ni nature propre, ni intimation (*vijñapti*), ni *ālaya*, ni chose : tout cela est imaginé par de mauvais philosophes, sots et misérables (1). »

Il n'est pas non plus permis de conclure à l'inexistence d'une chose par ' la vacuité qui consiste dans l'absence ' (2) d'une [chose] dans une [chose]. Car on lit dans l'Ecriture : « Mahāmati, ' la vacuité d'inexistence ' d'une chose dans une chose n'entraîne pas toute vacuité (3) »

« Le taureau, parce qu'il n'est pas un cheval, n'existe pas (4) » : (161,1)
cela n'est pas juste, « parce qu'il existe en étant lui-même » (*svātmatayā*) etc., voilà ce qu'on répondra.

De même : « Ô Bhagavat, c'est par l'entrée dans les sens, qu'on (161,4)
entre dans le *dharmadhātu* ; les sens sont au nombre de vingt-deux : œil (*cakṣurindriya*), oreille, nez, langue, corps, *manas*, organe féminin, organe mâle, sens vital, sens de jouissance, sens de souffrance, sens de plaisir, sens de déplaisir, sens d'indifférence, sens de foi, sens de force, sens de mémoire, sens de recueillement, sens de sapience, *anājñātam ājñāsyāmīndriya*, *ājñendriya*, *ājñātāvīndriya*. (5) — L'organe visuel n'est perçu dans aucun des trois temps (ni comme passé, ni comme présent, ni comme à venir) (6). Ce qui n'est perçu dans aucun des trois temps, cela n'est pas un organe visuel. Ce qui n'est pas organe visuel, comment s'en manifesterait

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 262.4, comme extrait du *Laṅkāvatāra*
na svabhāvo na vijñaptir na vastu na cālayaḥ /
bālair vikalpitā hy ete çavabhūtaiḥ kutārkikaiḥ //
vikalpita = brtag, brtags, btags.

(2) abhāvaçūnyatā = med-pai stoṅ-pa-ñid ; *Mahāvyutpatti*, § 37 16 ; et ci-dessous.

(3) Cette première citation se termine ici. — Mahāmati est un des protagonistes du *Laṅkāvatāra*. Je n'ai pas, cependant, identifié cette citation.

(4) C'est l'*itaretaraçūnyatā* de *Laṅkāvatāra* p. 77.

(5) La liste de *Mahāvyutpatti*, § 108. — Les écoles paraissent différer sur la place du *jīvitendriya*.

(6) Comparer le texte cité *Çikṣāsamuccaya*, p. 261.4, très voisin du nôtre (extrait du *Pitāputrasamāgama*). — La formule, *yat triṣv adhvasu nopalabhyate*, dans *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix. 106.

(162,4) l'activité ? Comme, par exemple, une poignée vide (*riktamuṣṭi*) (1) est fausse, n'existe pas ; bien qu'elle soit nommée, ni ' vide ' n'est perçu en réalité, ni ' poignée '. De même l'organe visuel, comme une poignée vide, est faux, n'est pas réel ; de nature fausse et trompeuse, séduisant les sots, irréels, bien qu'ils soient nommés, l'œil et l'organe ne sont pas perçus en réalité. —

« Bhagavat, quand il eut acquis la science de l'Omniscient, en vue de gagner dans quelque mesure les créatures erronément disposées, a bien désigné : « organe visuel » ; mais [cet organe] n'existe pas réellement. L'organe, étant dépourvu d'être propre (*svabhāva*) est vide de la ' qualité d'être organe '. L'œil n'existe pas réellement comme œil ; l'organe n'existe pas comme organe. — Comment cela ? — L'œil est dépourvu de l'être propre d'œil. Le *dharma* en lequel il n'y a pas d'être propre, n'est pas une chose (*avastuka*). Ce qui n'est pas une chose n'est pas réalisé (*apariniṣpanna*) ; cela n'est ni né, ni détruit, cela ne peut être désigné comme passé, comme futur » et le reste.... « De même que, par exemple, ô Bhagavat, le rire, la joie, le plaisir (*krīḍā*) d'un homme dans le rêve, quand il est réveillé, cherchant à s'en souvenir (*anusmar*), il n'en prendra pas mémoire. Et pourquoi ? (2) Parce que, dans le rêve même, il ne les a pas pris ; à plus forte raison, au moment du réveil, est-ce impossible. De même, les sens sont semblables à un rêve. De même, tous les *dharmas* ne sont pas perçus en leur réalité (*rūpeṇa*). C'est pourquoi ils sont indicibles. »

Les *skandhas*, les *dhātus*, les *āyatanas*, le *pratītyasamutpāda*, etc., sont expliqués (*vyākhyā*) de la même manière que les organes. Comment donc s'y trouverait-il être propre ?

Par conséquent, on n'a qu'à condamner les Vijñānavādins, qui, n'ayant pas examiné l'intention de l'enseignement de la vacuité, se meuvent maladroitement dans la sapience (*prajñā*).

(163,8) Le [Vijñānavādin] dit : Si, en l'absence d'objet, il n'y a point de connaissance, comment se fait-il que, conformément au saint

(1) Voir Wogihara, sur le *Bodhisattvabhūmi* ; comparer le *bhusamutthi* de *Saṃyutta*, iv, p. 40, qui est bien dans l'esprit de notre texte (natthi cakkhu ....natthi tattha loko vā lokapaññatti vāti).

(2) Lire, l. 18 *slad-du*, et l. 19 *lta-bu-ste*.

précepte (*upadeça*), les méditatifs (*yogin*) voient la terre pleine de squelettes ? (1) — [L'auteur] répond :

69 a-c. « Pour le Yogin qui, d'après le saint précepte, voit la terre pleine de squelettes, ici aussi [nous] voyons que la triade n'est pas née »

[La triade,] c'est-à-dire l'objet, l'organe et le *vijñāna*. — Et pourquoi cela ? — Ce *samādhi* (2)

69 d. « est enseigné, en effet, comme une application d'esprit (*manasikāra*) fausse ».

Parce qu'il est dit que c'est une application d'esprit inexacte.

Et il faut certainement en convenir, car, dans le cas contraire : (163,17)

70. « Pour vous, tels les objets de la connaissance sensible, telles aussi les [représentations] intellectuelles (*mānasa*), [squelettes et autres] *açubhas*. Donc, un autre [que le Yogin], portant la pensée sur cet objet [où le Yogin voit *açubha*] (3), aurait aussi notion [d'*açubha*]. — Cette [notion], étant fausse, ne se produit pas (4). »

Lorsqu'il s'agit de voir la représentation d'un drame, etc., parmi ceux qui jettent les yeux sur cet objet, de même que chez un individu donné se produit une connaissance visuelle qui en affecte la forme, de même aussi chez les autres. Tout de même, — pour vous, — ceux qui regardent un objet, squelette, etc., qu'ils soient ou ne soient pas des Yogins, il naîtra chez eux une connaissance qui en affecte la forme, tout comme [naîtrait] la connaissance ' bleu ', etc. (5) — Ce *samādhi, manasikāra* inexact, ne se produit pas [chez le non-Yogin].

---

(1) Lire, lignes 9 et 12 *keṅ-rus*. — Le Yogin aperçoit le squelette sous la chair ; pour lui, le village est un « cimetière de cadavres ambulants ».

(2) Il s'agit d'une forme d'*açubhabhāvanā*, méditation de l'impureté, du macabre, du caractère horrible et répulsif des choses.

(3) *yul* = *viṣaya* ; on a, p. 164, l. 8, *kaṅkālādiviṣayadarçinaḥ* = voyant l'objet (corps vivant) où il y a [pour le Yogin] squelettes, impureté, putréfaction (?)

(4) Je comprends : *tad alīkam api na bhavati*. — Il semble que le cas ' illatif ' de l'affixe (*-par*, de même l. 11) fait de *alīka* un attribut : « cela ne devient pas faux, n'est pas faux » ; mais voir ci-dessus 163.16.

(5) Je crois qu'il faut comprendre : « tous ceux qui voient un corps vivant, Yogins ou non-Yogins, y verront un squelette ».

(164,11) C'est de la même manière que [l'exemple :]

71 a-b. « Pareils à celui qui possède un organe affligé d'ophtalmie, les *pretas* prennent l'eau pour du sang, » (1)

doit être compris. — On a vu plus haut (VI. 29) [l'argumentation] : « Les cheveux qu'on voit par la force de l'ophtalmie ..... », il faut regarder comme semblables les autres argumentations de cette espèce. En voilà assez.

(164,18) **71 c-d.** « En résumé, de même qu'il n'y a point d'objet de connaissance *(jñeya)*, de même il n'y a point de pensée (*dhī*). Voilà ce qu'il faut savoir. »

Il faut savoir que, de même que le *jñeya* est sans être propre, de même la pensée revêtue de la forme du *jñeya* n'est pas née en son ' soi '.

(165,3) Comme il est dit :

« Il n'y a pas de connaissable non connu : vu son inexistence, il n'y a pas de *vijñāna*. C'est pourquoi vous avez dit que connaissance et connaissable n'existent pas en être propre »

Et encore :

« Le cousin du soleil a déclaré que le *vijñāna* est semblable à une magie (2) ; la perception, de même, est semblable à une chose fantasmagoriquement disposée. »

(165,13) Par conséquent, le [Vijñānavādin] qui affirme la réalité (*vastutva*) du *vijñāna*, qui, possédé par le démon d'*apasmāra* (3), nie l'objet extérieur, comment ne tombera-t-il pas dans le gouffre [de l'hérésie] du moi ? Les sublimes compatissants l'exorcisent par un excellent charme fait d'Écriture et de raison, et il faut reconnaître qu'il surmonte un grand danger.

(165,18) Ayant ainsi montré que le *vijñāna* ne se produit pas sans objet

---

(1) Voir, p. ex. *Tātparyaṭīkā*, p. 468.4, pūyapūrṇanadīpratyaya... ; Wassilieff, *Buddhismus*, p. 308 (338).

(2) Comparer la citation de *Madhyamakavṛtti*, p. 549,4
māyopamaṃ ca vijñānam uktam ādityabandhunā /

(3) Amnésie, épilepsie.

extérieur, voulant réfuter l'existence du *vastumātra* (1), l'auteur dit :

72. « Si, sans objet (*grāhya*) et dépourvu de sujet (*grāhakatā*), vide des deux, existe le Dépendant (*paratantra*), par quoi est connue son existence ? Et dire : « Il existe, sans être saisi », ne convient pas ».

Si, vide de ces deux qui sont *grāhya* et *grāhaka*, existe le *paratantra*, son existence, par quelle connaissance la percevez-vous ? Il ne convient pas que le [*paratantra*] se saisisse soi-même, parce qu'il y a contradiction dans l'action sur soi-même (2). C'est ainsi que le tranchant du couteau ne se coupe pas, que le bout du doigt ne se touche pas, qu'un acrobate même habile et instruit n'est pas capable de monter sur ses propres épaules, que le feu ne se brûle pas, que l'œil ne se voit pas. (Voir Col. Jacob, *Handfuls*)

[Le Vijñānavādin ne dira pas non plus que] le *paratantra* est (166,13) ' saisi ' par une autre connaissance, — car ce serait en contradiction avec son système. En effet, si un autre *vijñāna* est l'objet d'un *vijñāna*, c'en est fait de l'existence du ' *vijñāna* sans plus ' (*vijñānamātra*).

Par conséquent, il n'y a rien qui le saisisse (*grāhaka*) ; donc, n'étant pas saisi, il n'existe pas.

[Le Vijñānavādin] répond : Soit, un autre ne saisit pas un autre ; (166,19) mais il y a ' conscience de soi ', (*svasaṃvitti*) ; et par conséquent, étant saisi par la conscience de soi, [le *paratantra*] existe.

L'auteur dit que cela n'est pas :

73 a. « Qu'un [être] se sente (3) soi-même, cela n'est pas établi.

Il n'est pas prouvé que ' ceci même saisit ceci '.

---

(1) *vastumātra*, l'être nu, sans qualifications : ou encore *vijñānamātra*, la ' connaissance ' sans objet et sans sujet ; ou encore *parantantra* ' qui dépend (*tantra*) d'autrui (*para*) ', c'est-à-dire, si j'entends bien, cette connaissance se développant en série causale.

(2) *svātmani vṛttinirodhāt* ; voir les notes 70, 78, 112 de notre traduction du *Sarvadarçanasaṃgraha* (Bauddhadarçana).

(3) anubhava.

(167,4) Quelques-uns, en effet, acceptent la thèse des Sautrāntikas : La *svasaṃvitti*, [disent-ils] est bien connue : de même que le feu, en naissant, éclaire en même temps, et soi-même et la cruche, etc., sans entrer dans l'un et l'autre ; de même que le son montre, et soi-même et sa signification ; de même le *vijñāna*, en naissant, sans entrer dans l'un et l'autre, connaît et soi-même et les objets divers. Par conséquent, il y a ce qu'on appelle *svasaṃvitti*, conscience de soi.

(167,11) De toute nécessité, et même malgré soi, il faut admettre la *svasaṃvitti*. Car, s'il n'y a pas *svasaṃvitti*, il n'y aura ni mémoire de l'objet, à savoir la mémoire, qui se produit après [la sensation] : ' vu ', ni mémoire de la sensation de l'objet : ' j'ai vu ' (1) — Comment cela ? — La mémoire a pour objet la sensation (2) ; donc la connaissance, n'étant pas sentie, ne peut être ' remémorée '. Car, s'il n'y a pas *svasaṃvitti*, la [connaissance] ne se sent pas elle-même.

(167,18) Il est impossible qu'elle soit sentie par une autre connaissance. — Pourquoi ? — Parce qu'il y aurait processus à l'infini. Soit, en effet, une idée *(jñāna)* qui distingue le bleu (3) ; si on veut qu'elle soit distinguée [à son tour] par la connaissance (*vijñāna*) qui se produit à sa suite, il faut bien que [cette connaissance] qui sent l'idée soit autre que l'idée du bleu ; et il faudra encore une autre [connaissance portant] sur cette [connaissance] : d'où défaut d'*anavasthā*.

Et l'idée distinguera un objet autre ; car toute la série de connaissance est l'objet d'une idée autre, car l'être (*sattva*) est une seule série de connaissance.

Et les connaissances, se produisant graduellement, de même que sont traversées [successivement] cent feuilles de lotus, dans

---

(1) anyathā dṛṣṭam iti paççādbhūtasmaraṇād viṣayasmaraṇam, mayā dṛṣṭam iti viṣayānubhavasmaraṇaṃ ca na bhaviṣyati.

(2) Entendez : « on ne se souvient que de ce que l'on a éprouvé, expérimenté ». — Comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 24 : vijñānasya svasaṃvedanābhāvād uttarakālaṃ smaraṇaṃ na syāt. na hy ananubhūtasya smaraṇaṃ yuktam....

(3) nīlaparicchedakaṃ jñānam. — Je transcris *jñāna* (çes-pa) par ' idée ' *vijñāna* (rnam-par çes-pa), par ' connaissance '.

leur rapide procession, apparaissent comme procédant simultanément.

Par conséquent, pour éviter le défaut d'*anavasthā*, il faut de toute nécessité admettre la *svasaṃvitti*.

De la sorte, on comprend que, après [la sensation], se produise (168,11) un souvenir ayant un objet double : « vu par moi ». Un souvenir ayant un tel objet est impossible, en dehors du sentiment de son être propre [qui appartient] à l'idée.

Par conséquent, puisque se produit une idée de mémoire : « vu par moi », on conclut que l'idée sensible (*anubhavajñāna*) naît en sentant et soi-même et l'objet, — de laquelle idée naît plus tard le souvenir à double objet.

Par conséquent la mémoire, postérieure [à la sensation], prouve l'aperception de soi (*svānubhava*); et celle-ci étant, le *paratantra* existe. Et nous avons donc répondu à ce que vous avez dit (72 c.) : « Par quoi est connue son existence ? »

Ainsi s'explique le [Vijñānavādin].

L'auteur montre que ceci n'est pas juste : (169,1)

73. « Qu'un être se sente soi-même, ce n'est pas établi. Si on prétend l'établir par la mémoire, qui se produit après, comment cette [mémoire] non prouvée comme vous la définissez (1), parce que [la *saṃvitti*] est à prouver, prouvera-t-elle la [*svasaṃvitti*] non prouvée ? »

Si notre adversaire prétend, en parlant comme il l'a fait, donner une démonstration 'réelle' (*vastusādhana*) : [nous savons] qu'il n'y a, en aucune façon, production de mémoire, puisque rien ne naît ni de soi ni d'un autre; — et nous demandons comment par la mémoire, non prouvée, sera prouvée la *svasaṃvitti*, non prouvée ?

Mais, s'il se place au point de vue de la pratique mondaine (*lokavyavahāra*), la mémoire n'a pas pour cause la *svasaṃvitti*. — Comment cela ? — (2) Si, comme c'est le cas pour le feu, la *svasaṃvitti* était établie par quelque connaissance, [du fait] de son existence [connue d'ailleurs], on conclurait à son existence

(1) Traduction très conjecturale.

(2) Comparer l'argumentation de *Bodhicaryāvatārapañjikā*, IX, 24.

[dans ce cas particulier], de la mémoire qui se produit après, comme on conclut de la fumée au feu. Mais, comme la *svasaṃvitti* n'est même pas établie en convenance (1), comment la mémoire serait elle ' ayant pour cause la *svasaṃvitti* ', ' ne se produisant pas sans *saṃvitti* '? De même, de la simple vue d'eau ou de feu, on ne conclut pas à l'existence de la pierre d'eau (*candrakānta*) ou de la pierre de feu (*sūryakāntamaṇi*), car, sans l'une et sans l'autre se produisent l'eau, par la pluie, etc., et le feu, par le frottement des bois à frotter, etc. De même, ici aussi, on montrera comment la mémoire se produit sans *svasaṃvitti*.

(170,2) Par conséquent, la mémoire ayant pour cause la *svasaṃvitti*, — la première n'étant pas sans la seconde, — n'est pas prouvée ; « parce qu'elle est à prouver », c'est-à-dire parce que la *svasaṃvitti* est à prouver . . . . (2). — C'est comme si l'on disait : « Le son n'est pas éternel, étant visible ».

(170,6) Mais, laissant là cet examen, l'auteur dit :

74 a-c. « Même à admettre la *svasaṃvitti*, il est inadmissible que [la connaissance], qui [censément] se souvient, se souvienne [de l'ancienne idée], étant autre [que l'idée qui a eu conscience de l'idée], tout comme est autre [une connaissance] née dans une série où il n'y a pas eu idée ».

Si même l'idée (*jñāna*) a le sentiment de son être propre et de l'objet, cependant il n'est pas possible qu'une ' idée de mémoire ' (*smṛtijñāna*) se souvienne de ces deux : car on admet que l'idée de mémoire est autre que l'idée qui sent l'objet (*viṣayānubhava-jñāna*). La *svasaṃvitti* et la perception objective d'une idée d'affection, antérieurement éprouvées, ne sont pas ' remémorées ' par une idée d'aversion ; de même, parce qu'il est autre, — tout comme celui qui naît dans une série où il n'y a pas eu idée, — le

---

(1) ruṅ-du yaṅ ma grub-pas : yogyatayāpy asiddha ?

(2) J'avoue que je me perds dans la syntaxe de cette phrase, l. 3-4. Le plus simple est de comprendre *brjod-pai* comme un absolu (= *brjod-pas*) : « En prononçant le mot mémoire, cette [svasaṃvitti] non prouvée n'est pas prouvée comme conséquence d'une chose prouvée...

vijñāna qui naît après dans la série [où a eu lieu l'idée], n'éprouvant ni l'idée [ancienne] ni son objet, ne s'en souvient pas (1).

On dira qu'il y a mémoire, parce que les membres de la série sont cause et effet. — Non pas ; car (170,19)

74 d. « Cet argument prime toutes les particularités »

Cet argument « parce qu'il est autre » (*paratvāt*) prime toutes les particularités, comme le fait d'appartenir à une même série, le fait d'être en relation de cause à effet, etc. Un moment ' d'idée de mémoire ' (*smṛtijñānakṣaṇa*), se produisant postérieurement à la perception, étant [donc] autre, ne fait pas partie d'une même série avec ' l'idée de perception ' (*anubhavajñāna*), pas plus qu'une connaissance d'une autre série. Et il n'y a pas de relation de cause à d'effet (*hetuphalabhāva*). — Ces [notions] et autres sont à réfuter avec tout développement au moyen de l'argument « parce qu'il est autre ».

Mais qu'en est-il donc de la [mémoire], d'après vous ? L'auteur dit : (171,12)

75. « Comme, pour nous, [la connaissance] qui se souvient n'est pas autre que [l'idée] qui perçoit l'objet, la mémoire : « j'ai vu » peut avoir lieu. C'est aussi bien la manière de voir en pratique dans le monde ».

' qui perçoit l'objet ' (2), c'est-à-dire l'idée de perception de l'objet. — Nous avons dit plus haut comment l'idée de mémoire n'en est pas ' autre '.

Comme ce qui se souvient n'est pas autre, on conclut que ce qui est perçu par la perception (3), cela n'est pas non perçu par l'idée de mémoire ; et, par conséquent, la mémoire porte sur l'objet ; et, d'autre part, ce qui est distingué par l'idée de perception, cela n'est pas non distingué (*aparicchinna*) par la mémoire, d'où [la mémoire] : « j'ai vu ».

Ceci est la manière de voir du monde, et, par conséquent, ne (172,3)

---

(1) Littéralement : Il n'y a pas mémoire pour le *vijñāna* ....

(2) Page 171, l. 17, lire *gaṅ-gis*.

(3) *anubhavād anubhūtam*.

doit pas être soumis à la critique. Car la pratique du monde repose sur des données erronées.

(172,6) S'il en est ainsi,

76. « Puisqu'il n'y a donc pas de conscience de soi *(svasaṃvitti)*, par qui sera saisi votre *paratantra* ? L'agent, l'acte et l'action ne sont pas le même. Il n'est admissible que ceci [se] saisisse par ceci même ».

« Il connaît [son] soi » ; le 'soi', étant 'à connaître' *(vedya)*, est donc acte *(karmabhāva)* ; ce même [objet] 'à connaître' étant l'agent, l'action de celui-ci n'en est pas non plus distincte ; d'où la conclusion que agent, acte et action sont une seule chose. C'est inouï : celui qui coupe, le bois, l'action de couper, par exemple, ne sont pas une seule chose. C'est encore une raison pour nier la *svasaṃvitti* : donc « il ne se saisit pas soi-même ».

(172,17) C'est ce qu'on lit dans le Laṅkāvatāra même :

« De même que le couteau ne coupe pas son propre tranchant, que le doigt ne se touche pas, de même pour la pensée se connaîssant ».

Par conséquent, puisqu'il n'y a pas de *svasaṃvitti.*

77. « Si le 'dépendant' *(paratantrarūpavastu)* est exempt de naissance et essentiellement exempt d'idée *(ajñānātma)*, quel mal a donc fait à notre adversaire le fils d'une femme stérile pour qu'il ne le tienne pas pour ce [*paratantra*] ? »

On a dit plus haut, d'une manière générale, que le *paratantra* est exempt de 'naissance par un autre' ; maintenant on dit qu'il est essentiellement exempt d'idée.

Si vous admettez que « le *paratantrarūpa* est exempt de naissance, essentiellement exempt d'idée », quel mal vous a fait le fils d'une femme stérile pour que, bien qu'il ait des qualités semblables à celles du *paratantra*, vous ne le teniez pas comme étant ce [*paratantra*] ? Le fils d'une femme stérile, en effet, est au delà de toute parole *(prapañca)*, il appartient au domaine du noble savoir, sa nature est indicible : admettez donc qu'il est ce [*paratantra*] qui est la cause des choses existant par dénomination

(173,18) *(prajñaptisadvastu)*..... Mais s'il est logique que le [fils d'une femme stérile], ainsi défini, soit le *paratantra*,

78 a-b. « Si [donc, en d'autres termes,] il n'existe pas du tout de *paratantra*, quelle sera la cause de l'expérience (*saṃvṛti*) ? »

La pensée est qu'il n'y a aucune cause des choses contingentes (*sāṃvṛta*).

Par conséquent, il se fait ici que ce qui est la cause de l'expérience mondaine (*vyavahāra*), cela n'existe pas en être propre : ho là ! (174,2)

78 c-d. « Dans le système de notre adversaire, par sa passion pour la réalité, tout l'ordre des choses (*vyavasthāna*) admis dans le monde sera démoli. »

Faute de sapience, en s'attachant à quelque morceau de réalité, remplissant sa cruche du *paratantra* comme avec de l'eau en la vidant de *soma* (?), par la mauvaise direction de son esprit, [notre adversaire] médite la destruction de l'ordre du monde, qui est admis au point de vue du monde : les manières de parler comme : « Sieds-toi, va, fais, cuis », et aussi le *rūpa*, la *vedanā* et le reste. Par conséquent, il n'y aura pour lui que sa seule « série », mais non pas de succès (*abhyudaya*).

Donc les docteurs [que nous critiquons], marchant en effet dans le chemin d'un système d'exposition *(prayogavidhi)* fait de leurs conceptions erronées, (174,13)

79 a-b. « Sortis du chemin des pieds du docteur Nāgārjuna, il n'y a pas pour eux moyen de Paix. »

Et pourquoi ?

79 c-d. « Ils sont déchus de la vérité de *saṃvṛti* et [de la vérité] de réalité ; et, par cette chute, la délivrance est impossible. » (1)

(1) Cité dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 28.

ācāryanāgārjunapādamārgād
bahirgatānāṃ na çive 'sty upāyaḥ /
bhraṣṭā hi te saṃvṛtitattvasatyāt
tadbhraṃçataç cāsti na mokṣasiddhiḥ /

Le ms. porte *saṃvṛtisatyamārgāt*, qui est certainement faux ; et *na çivābhyupāyaḥ*, qui, somme toute, est possible.

(175,1) Et pourquoi la chute des deux vérités rend-elle la délivrance impossible ?

80. « La vérité de pratique est le moyen ; la vérité réelle est le but ; qui n'en comprend pas la distinction, par ses conceptions erronées, il va dans un mauvais chemin » (1).

(175,7) Comme il est dit dans le *Tattvanirdeçasamādhi* (2) :

« Le Connaisseur du monde, sans les avoir entendues d'un autre, a enseigné par lui-même ces deux vérités, la *saṃvṛti* et aussi le *paramārtha*. Il n'y a pas de troisième vérité.

« Le Victorieux a enseigné cette *saṃvṛti*, — par laquelle les créatures auront foi, en vue de la félicité, dans les Sugatas, — dans l'intérêt des créatures, pour le salut du monde.

« L'enseignement des six destinées de la masse des créatures, êtres infernaux, animaux, *pretas*, *asuras*, hommes et dieux, le Lion des hommes l'appelle *saṃvṛti*.

« De même, familles nobles et infimes, maisons riches et pauvres, esclaves et serviteurs, femmes, hommes et eunuques,

« Toutes les distinctions entre les créatures, ô Incomparable, vous les avez enseignées au monde ; ayant pénétré, habile, la vérité de *saṃvṛti*, le Connaisseur du monde l'enseigne aux hommes.

« Les créatures *(jagat)* qui s'y éjouissent, au cours de la transmigration, entrent dans les huit *dharmas* des créatures : obtenu, non obtenu, agréable, désagréable, louange, blâme, bonheur, souffrance.

---

(1) Cité *ibidem* et *Bodhicaryāvatāra*, ix. 4 (p. 372).

upāyabhūtaṃ vyavahārasatyam
upeyabhūtaṃ paramārthasatyam /
tayor vibhāgaṃ na paraiti yo vai
mithyāvikalpaiḥ sa kumārgayātaḥ //

(2) Conjectural. Sarad Candra Das donne *ṅes-par-bstan-pa* = *çāstra*. — La première stance est citée (avec variantes) *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 2 (p. 361.16) comme extraite du *Pitāputrasamāgama*.

satya ime duvi lokavidūnāṃ
diṣṭa svayam açrunitva pareṣām /
saṃvṛti yā ca tathā paramārtho
satyu na sidhyati kiṃ ca tṛtīyu //

« Ce qu'ils ont obtenu, ils s'y attachent ; n'obtenant pas, ils sont malheureux et irrités ; — ce que nous n'expliquons pas doit être compris de même, — et le développement (' série ' *saṃtāna*) de ces [créatures] est frappé par huit maladies.

« Ceux qui appellent *paramārtha* cette *saṃvṛti*, il faut les tenir pour troublés d'esprit : ils appellent agréable ce qui est désagréable, bonheur ce qui est souffrance, ' soi ' (*ātman*) ce qui n'est pas soi,

« durables, les *dharmas* qui sont momentanés (*anitya*) : ceux qui ainsi voient tout en bien (*çubhanimitta*), quand ils entendent l'enseignement du Sugata, ils ont peur, comme ils ne le comprennent pas, et le rejettent.

« Rejetant l'enseignement du Sugata, ils éprouvent d'intolérables souffrances en enfer ; cherchant le bonheur en dehors de la règle, ils éprouvent, par leur sottise, des centaines de souffrances.

« Quiconque comprendra, par une pensée non erronée, l'enseignement [donné] pour le salut du monde, passant au delà de tout désir, comme un serpent abandonne sa vieille peau, il obtiendra la Paix.

« Ceux qui, entendant que « toutes choses sont sans être propre, vides, sans marques (*animitta*) : voilà la réalité », s'y complairont, ils obtiendront la suprême illumination.

« O Victorieux, vous avez vu que les *skandhas* sont vides (*vivikta*), de même les *dhātus*, les *āyatanas*, et que le village des sens est exempt de *nimittas* : vous avez vu, ô Muni, toutes choses comme elles sont. »

Par conséquent, il ne peut y avoir délivrance pour ceux qui sont (178,1)
privés de la *saṃvṛti* et de la vérité réelle. Par conséquent, les Vijñānavādins, par leurs conceptions fausses, marchent dans un chemin d'erreur.

L'enseignement de la vérité de pratique est, avons-nous vu, le (178,4)
moyen. Comme il est dit (1) :

---

(1) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 264.5 (uktaṃ bhagavatā)
anakṣarasya dharmasya çrutiḥ kā deçanā ca kā /
çrūyate deçyate cāpi samāropād anakṣaraḥ //
Bodhicaryāvatārapañjikā, p. 365.9 (uktam)
çrūyate deçyate cārthaḥ....
Notre texte fournit une troisième leçon : *abhūtasamāropāt* (*abhūte*...)

« Quelle audition, quel enseignement du *dharma* éternel (*ou* inexprimable en syllabes) ? Mais on peut l'entendre et l'enseigner grâce à d'irréelles suppositions »

C'est seulement en se reposant sur la vérité de pratique que la réalité peut être enseignée. Et, en comprenant l'enseignement de la réalité, on obtient la réalité. — Comme il est dit dans le Traité (1) :

« La réalité ne peut être enseignée qu'en s'appuyant sur la pratique ; on n'obtient le *nirvāṇa* qu'en s'appuyant sur la réalité. »

L'enseignement de la réalité, procédant du moyen (= *upeya*), est le fruit. *Upeya*, fruit, objet à atteindre *(prāpya)*, objet à
(178,15) comprendre : tel est le sens.

---

(1) *Madhyamakaçāstra*, xxiv, 10 (*Vṛtti*, p. 494.$_{12}$).

vyavahāram anāçritya paramārtho na deçyate /
paramārtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate //

Ce qui correspond, au troisième pāda, au tibétain *ma rtogs-par* ; nous avons *ma brten-par* = anāçritya (mauvaise leçon).

Ce çloka est aussi cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 365, dont l'auteur pille aussi bien Dharmakīrti que Çāntideva. Qu'on en juge :

tasmād vyavahārasatya eva sthitvā paramārtho deçyate ; paramārtha-deçanāvagamāc ca paramārthādhigamo bhavati.

(La suite dans un prochain cahier.)

ANNÉE 1910.

Comptes-rendus.